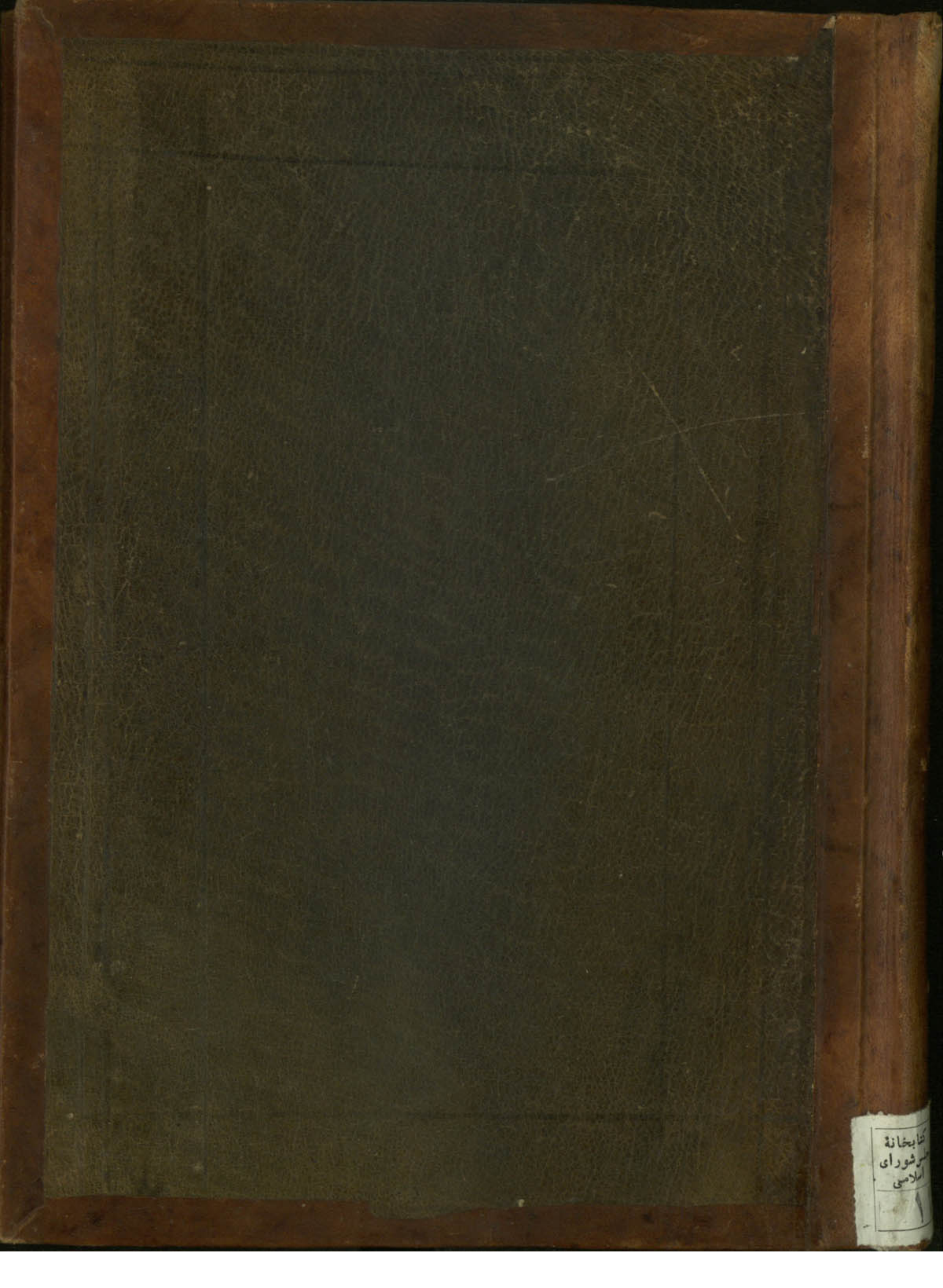
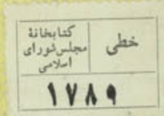

کتابخانهٔ
شورای
اسلامی
۱


بازدید شد
۱۳۸۱




۲۵۶۷


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۷۸۹

بالمعنى الذي هو الكم لا بعرض المفارقات المختصة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة في بيان الحصر ومنها ما
اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكم كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما
محسوسة اولا والمحسوسة تسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال اولا والاول يسمى
ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وهو ما طبيعيا ان كان استعداد استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان
سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذه تقسيمه الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم
ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جرم بان ما يكون كمالا لابد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني
ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه او لا والاول منها اما ان يصل الى الحس كعمل غير مماثل او كالسواد يقع شبحه في العين او هو
مثاله لا كالتعقل وكلام والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوصل الاجسام من حيث
هو طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يحصل على طريق التشبيه وهو الانفعاليات والانفعالات او لا يكون
وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك يتعلق من حيث كميتها وهو المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهو القوة
واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة لوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما ان يكون هويتها انها
استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع
الانفعالات والانفعاليات وهذه الطرق الثلث التي ذكرها الشيخ الكل ضعيفة متقاربة اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية
فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمت الضعفة مواضع اخر ومعضلات عقائد ... في ذلك ان الغرض من هذا الفصل
الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانية فهذا مبني
احوالها في مباحث النفس وظاهر انها اعراض قائمة بعضها في النفس بلا مدخلية البدن في بقائه وبعضها فيهما بمشاركة
البدن وبعضها في البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل الثاني لهذا الفصل ولا حاجة
الى اثبات عرضيتها بعد ما تبين عرضية الكميات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه تكلم ... في عكس حاله
الفن الثاني من المنطق وثانيا في الطبيعيات ومنها انقص ... علماء المعارضين في وجودها ... حججهم فان جماعة
من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فان الذي انفعل لولا
اختصاص المبصر بكيفية مخصوصة لا توجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره ... لو اختلاف الاشكال في الاجرام
التي هي مبادئ هذه الاجسام الظاهرة موجبة الانفعالات المختلفة التي يكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير منجزئة بالفعل وان كانت
منجزئة بالوهم وهي مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الاثار الحاصلة في الحواس عنها فحكم اخرى
ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان على حد اخر كان لونا و
طعما اخرين وليس الطعم واللون وساير الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة

اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا اخر وهذا ايضا خطا كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم
ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانه
تخيل لعدم نفوذ الضوء في الجسم وعمقه ومن هولاء من جعل الماء سببا للسواد محتجا بان الشيء اذا ابتلت مسامه
الى السواد والبياض فلان الماء يخرج الهواء وليس شفافا شفيف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى
مظلما وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما بحسب تخللها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في
الطبيعي لكنه انما يقع الشك في انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر مخالطة
للاجسام ومن زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحار جوهر وكذا البواقي كالطعوم
الصفات والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والجسم المحسوس باق وجوهر بذاته قايم بنفسه
غير معين لهم في هذا البناء اذ من الجايز اول النظر ان يكون صدورها وزوالها على سبيل نفوذها في الاجسام لا بمحاكات الاعراض
وعدم … الطبيعية فعندهم … ان هذه الامور … المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع
الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذ الكثافات اصغر مما يدركه الحس ولا بمفارقتها والتفافها الا انها متفرقة
والافتراق غير مجتمعة فيه ومن هولاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال زعمهم والاستدلال على عرضيتها بانها ان كانت
جواهر فلا يخلو اما ان يكون اجساما واما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون لها طول وعرض وعمق هو لون
ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في اللون فيكون امرا زايدا على
الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى الجسم في الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول
وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل العدد في بعد وقد تبين فساده وان لم
يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحله وان كانت جواهر غير جسمانية فاما ان يكون
بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه
ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكنه يوجد مخالطا للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام
ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن … او لا من هذه
المخالطة والسريان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح
ان يفارق الجسم الذي فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا
يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون عند المفارقة … وان كان قابلا للاشارة
الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء ممتنع فيستحيل ان يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم و
ثانيهما ان الوضع المعين انما يستحق المادة المعينة كما تبين فيمتنع ان لا يكون في مادة وان لم يكن يشار اليه

كلمون

ثم لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه فان البياض الذي يكون كلامنا فيه هو اللون
المعين الذي ينفعل بتوقعه في البصر فذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن المحسوس كالبياض
بعينه ان يكون تارة في الموضوع المقدر الوضع وتارة اخرى صورة روحانية فقد ابطل بما فيه ما سبق من مباحث
علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم اصلا كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله
فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها ويمتنع مفارقة الكيفيات عنها ولا
يعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوزوا في
الاعراض كثيرا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع متصل به فالذي ينافي
العرضية انه اذا انتقل عن موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما الذي يكون دائم الافتقار الى موضوع
من الموضوعات لا بعينه فاذا انتقل من موضوع لا يكون موجودا الا في موضوع اخر فهذا الاعتبار لو كان قوامه في
الموضوع لانا نقول هو غير جايز اصلا لان الموجود في موضوع لا يخلو اما ان يتوقف وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع
الشخصي اولا فان كان الاول استحال ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك
للموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم
الاول وكل سبب خارجي جايز الزوال فلم يكن حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال السبب الخاص الى
موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شيء هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا
السبب نفس وجود السبب الاخر لان العدم لا يكون نفس الوجود بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر
او عدم ملكته فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر وعلى تقدير يكون افتقاره الى موضوع لا لذاته بل لامر
خارج فاذن لا يحتاج في ذاته في ان يتحقق موجودا الى شيء من تلك الاسباب بل في اختصاصه بالموضوع من الموضوعات
فنقول لا يخلو اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا اللون غنيا عن الموضوع فيكون كوجوده الذي هو به موجود مفارق
عن الموضوع فاستحال ان يعرض له حاجة الى الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو محال وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع
كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع كان موضوعه واحدا شخصيا اذ لا معنى للافتقار الى موضوع مبهم
مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام
عرض واحد بموضوعين واما افتقاره الى موضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه
والذي تعلق به امكان وجوده ولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فمعنى افتقاره الى الموضوع امتناع وجوده الا
فيه فهذا تقرير ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار … الكتاب … في ترتيب الشكوك لبعد المسافة بين قسم و
قسيم فيما ذكره فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير

جسمانية الذي ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجهان ان كون الشيء بياضا وكونه مقدارا يمتنع ان
يكون وجودا واحدا وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن لكل بياض مقدار وجوده غير وجود المقدار و
ان لم يكن وجوده في نفسه وان لم يكن وجوده في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه لزم
ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره بعينه ذلك المقدار فيكون البياض عرضا قايما بالجسم وان كان لازما له او وحده
ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه
الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى
يلزم من مغايرتها للون كون الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح
ان يعرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول
هذه الابعاد والمفهوم منه غير مفهوم من اللون فحصول الجسمية … القابلية لانها امر اضافي والصورة
الجسمية ماهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون تلك الماهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما
فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم وقولكم انه يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فيقول الهيولى والصورة ليس لواحد
منهما في حد ذاته مقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته فان كان
جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يعرض عنها الابعاد الثلثة ومحل الابعاد الذي من باب الكم
لا بد ان يكون بعدا مغايرا فوقه علمت الفرق بين البعد المفهوم للهيولى والبعد الذي هو الكم وليس المراد في القابل
للابعاد نفس البعد الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بعينها فهو بعد واحد يعرض
بهذه الثلثة اعني البسط في الجهات الثلث على الاطلاق فقيمته البسط غير ماهية اللون بلا اشتباه واما
عن الثاني فنقول ان اللون امر محصل في الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا فرضيا مستقلا في الوجود
لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر ذو وضع بالذات اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر
اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود
واما الصورة فهي نفس المتقدر وتمام ما في الجسم بما هو جسم وبها تحصل الهيولى ويصير صورة مركبا من امرين محصلين
بل من امر مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في جهات
في الجهات والاوضاع بتبعية موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذات اوضاع بالذات غير
منقسمة اصلا او في بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت في مباحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما
في حكمه ولك ان تقرر دليلا اخر بعد ما ذكر وهو ان هذه المحسوسات لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع
لما ترى من انفعال الحواس عنها المشاركة الاوضاع في نفاذ … في التاثير بحسب قربها وبعدها مما يوثر فيه

وينفعل

وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون ذوات اوضاع بالذات فيكون
اجساما او لا فيكون اعراضا في الاجسام والاول باطل لانها اما ان يكون غير هذه الاجسام المحسوسة فيلزم
التداخل اذ ليست مسامتة لها في الوضع بل متحدة فيه وهو محال وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منهما ماهية
وله حد تام لا يدخل فيها السواد او الطعم مثلا الاسود الحار مثلا ماهيته السواد وله ماهية الانسانية ولا يدخل
في حدها السواد ولا الحرارة ولا شيء من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني وانها اعراض
جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ على وجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد
نفس الجسمية او جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاول باطل لوجهين اما اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم
الابيض والاسود وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لها واما ثانيا فلان الجسم متصف بالسواد
والبياض جميعا والسواد ليس متصفا بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرها واما الثاني فلان السواد لو كان مشتركا
بين الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخلو اما ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا
يصح والاول ممنوع لوجهين الاول انه ليس في العلم ضروري … ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض خروجه وفرض
حصول السواد فيه كان لذلك السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد
مقدار وجوده في جهة وقد ثبت ان لكل مقدار موجود في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد
غير مشار اليه بالحس فليس ذلك حقيقة حقيقة ما سميناه السواد واشير اليه بالحس الا بالاشتراك اللفظي ودون الحقيقة التي
كلامنا فيه ونحن لا ننكر ان للماهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية نحوا اخر من الوجود في عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة
بهذه الحواس لكن الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة بهذه الحواس في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور
مفارقة للاجسام خارجة من ماهيتها قايمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم بهذا الوجه لاستحالة انقلاب العين
فيكون اعراضا وهو المطلوب واما قول الشيخ في نفي انقلاب العين انه ليس يعني به ان يعدم هذا … فانه لا يتصور
للانقلاب وجه لا معنى الا ان يكون للشيء صورة ومادة فيبطل صورته وتحلت مادته مصورة بصورة اخرى
فاقول للانقلاب معنى اخر وهو ان يكون للشيء وجود واحد تدريجي على سبيل الاشتداد والاستكمال فيرتقي عن
الاتصاف فالسواد مثلا اذا اشتد في سواديته فليس في كل ان يكون هناك سواد اصل وسواد زايد حتى يحصل
في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا ايضا ان يكون في كل ان من زمان الاشتداد فرد
اخر من السواد مباين للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المنقسمة وتتالي الانات والانيات بل
هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء متفاوت الوجه في ذاته و
كذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على الوجه الذي ذكرناه ولكن هذه

الاشتدادات لا يمكن الا الامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق و يستحيل ايضا ان يكون هذا التفاوت
الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاستعداد للمشتبه بما يخرج عن نوعه الذي كان فيه اولا
سيما في الاستعدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له الصورة هو بها
بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذي كان قبل فهو قد حصل موجودا الى وقت حصول الجوهر الثاني
وان كان جوهرا غير الذي منه اليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط و بينهما جوهران والكلام فيه كالكلام
في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجه صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت له حصلت نوعيا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل
ليس بالعرض وكذلك الاعراض التي يتوهم بين الكيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى
فاقول انه مبني على الخلط بين الماهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذي كان اولا نقول ان هذه
الحدود فرضية ثم اذا فرضت حدين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب الماهية وغيره بحسب نحو الوجود فان
الماهية الواحدة قد يكون لها انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه
جنينا الى غاية كماله الانساني ماهية واحدة من غير اختلاف في حده المركب من معنى الحيواني والنطقي لكن
وجوده الان في فيه اشتد فكان اولا انسانا ناقص الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم
ترقى قليلا في الوجود وتدرج في مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية الى ان بلغ الغاية وفي جميع هذه
الاطوار لم يكن ماهيته الا ماهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالماهية الواحدة يكون ذات
تفاضل والوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة في الكم وغيره فان المادة كما يحتاج الى الصورة يحتاج الى
مقدار فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق في زمان الحركة وانما وقع التجدد
في خصوصيات المقدار قلنا يجري مثله في باب الصورة فان المادة تحتاج في تقومها الى الصورة ما والتعاقب
فيقع في الخصوصيات الصورية من غير محذور واعلم ان لنا في باب تجدد الجوهر واستحالتها في الوجود حجة
عظيما قد اقمنا البراهين عليه في كتبنا ورسائلنا وعليه ينبني كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد
وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزوالها لكن الاذهان قاصرة والطبايع اكثرها مادة عن هوفة
والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في العلم انه عرض او انه
من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف من الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب والعلم والارادة
والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن عرضيتها في مباحث
النفس من الطبيعيات لكن في اثبات العرضية للعلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة وبهذا

الفصل

الفصل يعقبه دليل على عرضية العلوم النفسانية قال واما العلم فانه فيه شبهة انك قد علمت ان للاشياء
ان الماهيات وجودا في الخارج يترتب عليها اثارها واحكامها ووجودا في الذهن لا يترتب عليها اثارها و
احكامها والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهياتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية فالعلم
بكل ماهية يكون حاله حال تلك الماهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم بالجوهرية كان ان العلم بالاعراض
اعراض وحينئذ يشكل كون العلم بالموجودات الخارجية من الكيفيات النفسانية ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود
الا ما لم يكن ماهيته للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازي العلم مجرد الاضافة التي بين العالم والمعلوم وبعض اجلة المتأخرين
انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله امرا ذهنيا فقط من مقولة المعلوم وان العلم بكل مقولة ليس الا من تلك
المقولة من غير ان يكون له وجود في نفسه وجعل السيد السند والصدر للامية الصور العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف
بالعرض وجعل المحدث للتجريد العلم عرضا قائما بالنفس المعلوم شبحا اخر مغاير له حاصلا في الذهن غير قائم به وكل هذه
الاراء باطلة فاسدة واوهام ما طلاقة نقضها وتفصيلها عنها وابطالها في كتبنا الاسفار فنعم ما به هذه
السهمان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي وجنس لها وقد تقرر ان الذاتيات في نحو الوجود الخارجي و
الذهني كما سوق اليه او له الوجود الذهني يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغنية عن موضوع فكيف يكون
ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن وهي حصل في وجوده عن الصور العلمية الذي اجاب الشيخ عنها
هو ان ماهية الجواهر جواهر لا بمعنى الجوهر الذي صورة جنس وحده عنوانا للمقولة الذي هو الموجود من حيث موجود لها
عنه الموضوع والاسبق له عدم شيء من الجواهر له في ذاته وكذا قولنا الوجود بالفعل لا في موضوع لا يصلح ان يكون
رسما للاعراض والالكان كل من علم ان شيئا كذا جوهرا علم انه موجود ولهذا لكن ان تعقل جوهرا وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر
الذي يصلح للجنسية هو انه عبارة عن الشيء والماهية اذا صارت ماهية موجودة في العين كان وجودها لا في موضوع وهو المعنى ثابت
له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كون ماهية المعقولة ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع كما ان الحركة معناها ومفهومها عبارة عن كمال ما بالقوة في جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس يوجد في العقل
حركة بهذا الوصف حتى يصير العقل متحركا في الاين وغيرها بل الوجود في العقل ماهية الحركة ماهية امر هو في الاعيان كمال ما بالقوة
ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في الخارج في الماهية فهو في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية
وجودها في الاعيان انها كمال ما بالقوة فاذا وجدت في العقل ولم تكن كمالا لما بالقوة فلم يختلف حقيقتها ومعناها
وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع
وقد ذكر مثالا للتوضيح هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المغناطيس حقيقة جاذب للحديد فليس معناه الا انه حجر
شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهو كونه حجرا اذا صادف

حديدا اجتذبه بل متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف في سواء الاقاه الحديد او لا فهو في الكل يصدق عليه انه
حجر من شانه جذب الحديد وكذا حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرهما فاذا لم يكن الجوهر في العقل
مستغنيا عن الموضوع لم يبطل كونه حيث وجوده في الخارج لا في موضوع وقوله فان فعل فقد قلتم ان معنى
اعادة لاصل الاشكال وجواب الجواب في قوله فان قيل قد جعلتم ان تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان
ماهية واحدة يلزم ان يكون تارة جوهرا وتارة عرضا وقد منع الشيخ كما عرفت ان الممنوع كون ماهية واحدة
تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين حتى يكون جوهرا في الخارج مرة ويحتاج الى
الموضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية يصير عرضا موجودا في موضوع
هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشيء في نحو واحد من الوجود جوهرا و
عرضا معا فان ماهية الجوهر اذا حصلت في الذهن يكون جوهرا لانها ماهية شانها في الوجود الخارجي ان يكون في
موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بان لا منافاة بين الجوهر والعرض في الذهن اذ مفهوم العرض
عرض لما تحته من المقولات فهو اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالمقولات العشر كلها مندرجة
في الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهني انما المنافاة بين المقولات التي هي الذاتيات
للحقايق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه اشكالات احدها ان الذي
ذكره وانما زال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة
فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا او كيفا وكذا صورة الكم في العقل كما وكيفا
وعلى هذا القياس في تعقل ما عدا الكيف فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي
هي ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال تصادقها على حقيقة واحدة على ان المنافاة بين الجوهر والكيف
ليست الا من جهة العرضية وعدمها لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على
الجوهر العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون
كيفا ولاجل هذا الاشكال اضطر صدر المدققين في انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية وستسمع منا
تحقيق الحق وكذا المقال دار على هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها في الوجود
الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية القسمة ولا النسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من
امهات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فيهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان معا
شيء في شيء من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات سواير

الاعراض

الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشيء تحت مقولتين هذا تقرير كلام
المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان
كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه قد يزول عنه ويصير
في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما
اذا كان في الخارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الجوهر والماهية و
اخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس
الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية في الحالين و
ليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلي الذي في الذهن له ماهية لها نحو اخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع
فان الماهية الواحدة يجب لفظا انها من حيث هي يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة في نحو الحلول
والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من
حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب ماهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فهو من جهة ماهيته وان ماهيته ماهية
شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود سواء كان وجودها في الكف او في خارج
الكف مصادفة واحدة وهذا القدر كان في التمثيل وقال القوشجي في دفع ان شكال المذكور ان الحاصل في الذهن
عند تصورنا الجواهر امران احدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن
باعتباره بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن
من الكيفيات النفسانية ثم لا يرد الاشكال اما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وكيفا وعرضا
عليه اذ ان اراد ان هناك امرين متغايرين باعتبار فهو موافق لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين
فلا ينفع في دفع الاشكال في كون شيء واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه منافيا
للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قائمة لا بشيء فهو عاقل لذاته فيلزم
عليه انا عند تصورنا المعقولات تحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم البطلان نعم الذي يمكن تصوره
وتصحيحه في هذا الباب شيء اخر ارفع من ان يناله هو وامثاله وهو ان النفس عند ادراكها للاشياء المتخيلة تفعل
صورا قايمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا
يكون الحاصل في الذهن عين القايم به لا انهما امران متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة
بان المعقول من الجوهر ماهية امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف في دفع الشبهة
المذكورة فان العقل من الموجودات العينية وكان في الموجود العيني موجود عيني فالسؤال وارد فان الصورة

العلمية للجوهر مما خالها بحسب الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجوهر كيفا في العقل وكون صورة واحدة
كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كان جوهرا كان للجوهر وجود غني في الموضوع ولا فايدة في تعدد المفهومات
المعقولات لكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا وهذا كما يقال لنقش المنقوش في الجدار انه شر اذا
شر اذا وجدت في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا يخفى ان ذلك ليس مهية الفرس سواء كان في كيفية
او في غير الجبار فالذي في الذهن شر واحد بالذات واحدة والشر الواحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين
والمتقدم سيتبع نظارا فرس البيان وطورا فوق طور او لكل الاعلام ولما فيه خوض عظيم وقد اجتنبا
مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه للمعقولات يتحد بها
وتصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هي في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله في
باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وشرحنا اليه في مباحث علم الله بالاشياء وثانيهما ان يقول الجد
تمهيد لتحقيق حمل شيء على شيء وتحرير تصور كما سبق ذكره على وجهين احدهما هو المتعارف الشايع وهو ان الحمل هو
وثانيهما ان يعني بالحمل ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول وفي معناه ولا يقتضي فيه على
مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات والعرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو
مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع
الكلية العقلية من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس
اي وجود حالة وملكة في النفس يصير مظهر اثارها تحت مقولة الكيف فان نقلت الي الجوهر موما خوذا في طبايع انواعه
واجناسه وكذا الكم والكيف والوضع والاين في طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد الثلاث نامي حساس متحرك ناطق و
الزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين والحركة خروج ما بالقوة الي الفعل على التدريج
والهيولى جوهر بالقوة والصورة لها فرادها والحار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات بعانى في
صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والسرور والكمالات ما لا صور لها في الاعيان فكيف
يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء فكيف
تطابق العلم المعلوم ويجد به قلنا في جوابك بان الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذا في حد الانسان لا يوجب ان
يكون هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا الصدق يلزم ان يكون الشيء من اجزاء حده كقابل والحساس والناطق
صادقا على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا على بعض افراده ثم كل من الحد واجزائه يكون على نفسه
محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته وانواعه وكذا باقي
المقولات والمفهومات الاترى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة على نفسها

بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان والفلك او الكم والوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها افراد نفسه وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في
الخارج لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة و
ليس الامر كذلك فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت تلك المقولات بذواتها في اي نحو كان من
الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها في كل وجه لم يكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا
الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا مهية النوعية فلا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما
ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهيته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر
هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلة
للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله اذا اجزاؤه مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره
اذا اجزاؤه مجتمعة في الوجود واذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت تترتب
عليها اثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها و
مفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار للوجود لا
للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق محمولا لكن ليس حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية
الابعاد بالفعل والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعروفة
عن العمل فان قلت ماجنسه من اثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات ولوازم المهيات
فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان المنقسم
بالذات فكيف يكون معنى مجردا بسيطا وكيف قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم
الانقسام ليس انقساما بالفعل واولا الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول
افرادها واحاد وجوداتها لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن اخر ممتنع فقد ظهر و
بما ذكرنا ان شيئا من المقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون
فردا لها بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذ في معناها واما من حيث كونها صفة موجودة للذهن ناعتة لها
من مقولة الكيف فاصل الاشكال وقواعد على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو
مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى المنهج الثالث انه قد اشرنا الى ان
للصورة الحسية نحوا من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قايمة بمادة جسمانية متحملة الوجود مشغولة كما انها
فاسدة بل مجردة عنها قايمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها
على كون النفس محلا لها وان القيام بشيء لا بد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضع
فاذا ثبت ان قيام تلك الصورة الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم اشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى
القول بان الحاصل في النفس غير القايم بها هذا ما قررنا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اما الغور
هنا فنقول اما ادراك النفس للصورة العقلية من الانواع المحصلة فهو بمجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات
وصور عقلية واقعة في عالم الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قايمة بانفسها كما هو راي افلاطون وكما
تقدم او واقعة في صقع الربوبية كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا
كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف ادراكها العقلي وقصورها وكلالها
عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا تنالها مما يليه تلك الذوات على وجه اليقين بل على سبيل الابهام
فان الابهام والعموم منشاه قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك
قد يكون منشا للاشتراك كالمراي شخص بعيد او في هواء مغبر يحتمل عند الراي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد
يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا او اعلم ان حقيقة العلم مرجعها الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء
وليس العلم منحصرا في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قايما بنفسه بل يكون واجب الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام
في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات ولا شك انه امر حادث
في انفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة والنسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية والعلم
بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد مع المعلومات هو وجودها منكشفة على نفسها او على
غيرها انما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس بنحو الحلول اولا وقد علمت انها ليست حالة فيها فلم يلزم كون
شيء واحد جوهرا او عرضا الاشكال الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول مهيتها وصورتها
المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها ويكون ذلك الفرد المشخص كليا ونوعا بيان ذلك ان كل نوع جسماني
فعقلناه فعلى ما قررتم يوجد مهيته وحقيقته معناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد مهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى
على ما كان من ابهامه وعمومه او يتشخص والاول محال اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهم غير معقول والثاني
يستلزم ان يوجد في ذهننا الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجرد عن الكم والوضع والاين وساير الصفات
الجسمانية اذ لو قارنه لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي وكذا الحصول
الفرس فرس عقلي ومن الشجر شجر عقلي والثاني باطل فكذا المقدم والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن و

وان كان امرا مشخصا لانه عرض وكيفية قايمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نوعين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت مما ذكرنا في دفع الاشكال ان الماخوذ من الجواهر
النوعية الموجودة الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وتشخصها ثم ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه والا ان يكون ذلك الموجود فردا او مصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعنى الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية جميعا ولا
حجر في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار اخر سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي فان افلح ما يدو
ان يكتب كتب ان الانسان ية التي في الذهن مثلا يشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبوله الابعاد و
النمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع كلهم فيما لا مهرب عنه والعجب ان المولى الدواني
مصر على جوهرية المعنى الجوهرية الذهنية قايلا ان الجوهر كنهه من شانها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وشنع على القايل بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف هربا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم
يعلم ان ورود انقلاب الحقيقة على ما ارتكبه الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهني نصدق عليها
حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم ان جميع الحدود التي للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت
في الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق بين ان يقال ان هذه الصورة الحاصلة من
الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حي ولا ناطق وبين ان يقال
جوهر بمعنى انها اذا وجدت كانت في الخارج كانت جوهرا او كانت لا في موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلا
للابعاد ونامية وحساسا ذا حس ونطق فاذا لم يكن بشيء بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة
ونطق فكيف يكون جوهرا وجسما ونامية وحساسا وناطقا فكيف يكون انسانا فالحق ان هذه المفهومات
الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هي نفس مهيات تلك الانواع وانها محمولة
على انفسها بالحمل الذاتي الاولي ودلايل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من ذلك في العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلي فيمكن على انحاء مما مختلفة في القوة والضعف والخفاء والظهور فقد يكون على وجه ضعيف كوجود
الاشياء في المراة فان النفس بحسب صفائها وطهارتها عما يتجلى لها شيء من الحقايق الملكوتية وهذا الصفاء و
التقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية المعلية وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية تحصل عقيب الاعمال الفكرية
وهي بالحقيقة اشراق نور عقلي فايض على النفس بشرايط المهيات كاشراق الشمس على الابصار بشرائط البصرات
ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها وقوي وجودها عندها حتى

صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف تصير كل المعقولات
ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطون وشيعته جميعا يجب بتمامه بيانه
فله ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا الوجود مجرد عقلي متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء
والاشكال والحركات في الافعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلي وبالجملة وهذا الوجود
المادي الجسماني وتلك الافراد كالاسباب في الاسبار الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهي الصور العقلية لها في عالم
الابداع ولا يلزم كون المعقول من شيء صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا
عن الموضوع وكذلك كون بعض افراد نوع واحد ذي مهية واحدة مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته
برهان والدليل على ان لافراد مهية واحدة لا تقبل التشكيك والتفاوت في الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا
مع تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وموطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطون
وشيعته في وجود المثل العقلية والصور المفارقة في غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شيء من النقوض والمطاعن
التي اوردها عليه اتباع المشائين وكفى شيدا اركانه واحكم بنيانه بتوفيق وتأييده وخصوصه الاشكال الثاني
ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا حصل في ذهننا افلاك عظيمة وكواكب
رفيعة وجبال شامخة وصحاري واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها فكل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك
فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها جواهر ليست
باعراض والثاني ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لنا حاصلة في حشو الناس وكنا اذا
تصورنا زيدا مثلا مع تشخص اوان شخصه يحصل في القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات
الادميين مستعملين في تلك القوة او في الدماغ بحركتهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو
كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما
لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان الكف لا يسع الجبل وان
كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير النهاية والجواب ان هذا انما يرد بنقض على القائلين بان وجود الاشباح
الجسمانية بالحلول في القوى الخيالية والحسية ولم ينتهض عليه برهان واف ولا دليل كاف كما لا يذهب على من تتبع احوج (?)
المهم واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى نسبة الصدور وانه لهذه المحال وقواها الجسمانية الا
كونها مخصصات لصدور تلك الصور والاشباح من النفس في عالمها الصغير الملكوتي مظاهر ومجال لمشاهدة النفس
اياها في عالم المثال الاعظم كما هو راي صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين فلا يرد
نقض ولا اشكال لا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير ولا من جهة لزوم القصع (?) النفس بما لا يمكن اتصافها

بكالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور لا يرد نقضا على
من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المتغير المستحيل
الكاين الفاسد وجودا اخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطون الالهي وكثير من الحكماء الكبار من
المشائين اولي الايدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية وجودا في عالم اخر متوسط بين
العقليات المختصة والماديات الصرفة او الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها
من الاين والوضع والكم واللون والطعم والرائحة وامثالها بالكلية وللموجودات المادية مغمورة في
هذه الاعراض على وجه الانقسام والتجدد والاستحالة والحدوث والزوال واما الاشباح المثالية ففي ذلك
العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحصل في مادة ولا فيها التضاد والتزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد ومادة بل يكفي ارادة الفاعل والاكم وجودها وجود ادراكي عين الحيوة والشعور وستعلم هنا
ان وجودها متحد بوجود مدركها وانها لكونها تجسم تقدر وتشكل وبالجملة لها هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط
كلها موجود بوجود واحد فلونها عين رائحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق
وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول لاثبات هذا ان الوجدان الابصار ليس بانطباع
صورة المرئي في العين على ما هو راي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السالمة يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي
فتراه وكذا الصورة للمراة ايضا ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة مرئي
بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بالانعكاس وليست ايضا منطبعة في المراة ولا في الجسم
من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المراة الى الصورة الظاهرة منها وكما ان صورة المرئي ليست
فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس
الاشراق حضوري فان كانت له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر كالمراة فكذلك
الاشياء التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرائي بالعلم حضوري وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في
العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في
الاعيان ولا في عالم المعقول لانها مقدارية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال
المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس
وانبادقليس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفين فانهم قالوا
العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية و

والصورة الشبحية ومن ههنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه
الصورة يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في
عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جحيم الاشقياء وبعضها مستنيرة يتنعم بها السعداء من المتوسطين
واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية مكاشفة حكمية لعلكم انما يؤمن بوجود هذا العالم على وجه الذي ذكرنا لكن المعنى لغرض بيننا وبين
ما قصده صاحب الاشراق لوجوه احدها ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالم الخيال
لا في عالم المثال الاعظم بمراة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان
هنا ما الصور التي يدركها هي من افعال نفوسنا لانها ثابتة من غير باثر النفس وجعلها او مدارها الادراك
على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها
وان لم يكن جوهرا عقليا اي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور
الخيالية موجودة بتوسط النفس الباقية ببقاء توجهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيلة من النفس و
قواها الادراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات والاكوان في صقع ادراكي
وليس لهذه الماديات وجود علمي صوري اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غائب عن ساير الاجزاء وعن
الكل والكل غائب عن الكل وعن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لابد في ادراكها من اخذ صورة اخرى
مجردة ضربا من التجريد حتى يكون وسيلة الى الشعور بالخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون
ما في الخارج الا بالعرض ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط
وقد علمت بطلانه بان ما في الخارج لا حضور له عند المدرك واما عندنا فصدور النفس عند تحقق الشرائط صورة
مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس والتخيل عندنا بزيادة الشرط
في الاحساس كوجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الالة واستعمال النفس اياها كفتح العين
وكذا رؤية الاشياء بتوسط المراة التي يراها الاحول والصور الثابتة واذا اشتدت عين التخيل كما
في الاخرة صارت عين التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي
اختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكوة النبوة لا المقتصرون على البحث والكلام المنطقي
من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب الطبيعة الحسية والى الله التوفيق وقد
يحصل قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد ان يكون قريبا من التحقيق وقد مهد لبيانه
مقدمة وهي ان مهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ الموجود

الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فان فما يصير موجودا لم يصر مهية اما بعد للمهية فيصير هذه المهية ثم يصير هذه
المهية وهو في البطلان مهية اخرى وهو فرض مثلا ان يقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث
اما اولا فلان هذا القدم (?) ليس لا زماني وارتفاع النقيضين والمرتبة جايز واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد
فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى ساق الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل معناه
وانه هو ان ما موجود فحقيقته وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث هو ان اقول الاولى ان يقال
ان الوجود وان كان وجود مهية معينة اي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو مصداق
لمفهوم المهية والمهية غير مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة ويمكن ان
يسمى التقدم بالحقيقة لان الموجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا فنقول المهيات
موجودة الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا الموجود الذهني والخارجي مختلفان
بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان تتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء
في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او غيرهما من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت مهيته وصار من
مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت
هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين لها
قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجود حقيقة معينة يمكن ان يقال ان هذه الحقيقة موجودة
في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلبت كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية
في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد بها انها لو وجدت في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم عليه دليل
او مؤدى الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يكفي في هذا
الحكم ليس عليه يجب الوجود الذهني بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بهو
وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية
مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة و
ذاتها حق الابهام فيصير بانضمام كل صورة عين حقيقتها قلت انا لا ههنا ليست مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما
استبعد هذا الانقلاب المادة لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورته كانقلاب الهواء ماء واما
انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يعرض العقل لهذا الانقلاب امرا
بينهما عاما وخلاصة ما ذكره صدر الاعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة

ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان ينتقل المادة من صورة الى اخرى او الموضوع عن صفة الى اخرى وبعث
تقريبا هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى و
كيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية على الماهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز
الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من
بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا للماهية الحاصلة في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل
الدال على وجود الذهن وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الماهية اخرى من قبيل
ان يقال حصول الشيء في الدار اعم من ان يبقى فيها على ما كان او ينقلب فيها الى غيره مثلا ثم من البين ههنا انه اذا لم يكن
بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هذين كانا شيئا واحدا يكون تارة
ذلك الامر واخرى غيره والنظرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يعجز ان يقول ان الشيء
لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو حقا بل بالكل واذا هو حجة على ما ذهب اليه ان يقال لو عرض وجود هذا
الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو وجد الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن
كيفا نفسانيا جوهرا قائما بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات
النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج لكان عينه
فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته
جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القائم
بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب
حقيقته الى الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا هذا ما يحصل من كلام معاصره الجليل معترضا
عليه واكثره خارج عن التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها
حاصلة في الذهن وان انقلاب الحقيقة ممتنع وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة وهو ان الوجود
الحقيقي له ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على
النحو الاتصال التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت ان تقدم الوجود على الماهية بالوجه المذكور هو الحق الذي
لا يعتريه وصمة ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات والماهية كظل وحكاية له وليس عروضه للماهية
كالسواد والاتصاف الماهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس بالفصل والمادة بالصورة
فبطل قوله اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا اليه سابقا
ان عدم انحفاظ الماهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا التحرير عليه

وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قائم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج
ولو انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع وهو محال والجوهر من اقسام ممكن الوجود وكذا لو اراد بالخارج الخارج
من النفس واعلم ان القصور والخبط في كلام هذا ابن التحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والماهية والوجه
وتوهم انه كلما يكون حاصل معنى ذاتي للشيء يجب الا يكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما ممن يحذو حذوهما لم يتدبروا في
معنى قول الشيخ والحكماء ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اذ المراد منه ليس الا ان الموجود في
الذهن من الجوهر نفس مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الموجود
في الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرهما فيعلم هذا الا فاحش
كما توهمه هذا التحرير المشهور بالتحقيق بزيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا
نفس المعقول مثلا لا ان شيئا يصدق عليه ذلك المعقول الا ان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي و
مفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني
وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي والا لاب
في الوجود يقتضي تبدل الطبيعة بلا شبهة واما الامر المشترك بين الوجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول
نفس ماهية الموجود ولا حاجة الى التكلفات التي ارتكبها السيد الصدر في بيان الامر المشترك وغاية ما قدر في ذلك من قبل هو ان لكل
الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال للحاصل انها صورة الذهنية وحد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك
انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان تعرض وجود كل شيء وجود كل شيء فلانه فرق بين ان يقال لو وجدا
في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يقال لو وجد في الخارج كان عين ب قولك انه
وجد الكيف النفساني بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس الا المفروض وجوده
الخارجي فقط لا مع الحفظ لكونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية
مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي والامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب
حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل فيه فانه دقيق والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر
اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقايق العينية ذاتيات بها يصدق
افعالها واثارها الذهنية التي هي مناط ترتب الذاتيات وان تجردها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في النفس
كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع انها مفهوماتها وصدقت انها حقايق عرضيات لكونها اعراضا للنفس
وكيفيات لها وكونها كيفية علمية ولكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعاني والذاتيات تلبسها في ذاتها
مع قطع النظر عن الوجودي حقيقة اعم لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليهما شيء من الحقايق فان كان شيء منها

من حيث الوجود لا يستدعي موضوعا لقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان
قابلا للابعاد كان جسما وان كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس الناطق والعاقل مظهر
ان انتزاع هذه الذاتيات من الذوات انما يكون بشرط وجود الذوات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يكن
يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظ بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها ذاتيات اخرى هي ذاتيات العرض
كالعلم والكيف وغيرهما ولو لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها الا نفس مفهوماتها بقصور ربما لا يصلح لان يشار
اليها بالحكم ولا الحكم عليها الا بالاطلاق العرفي الا بالابهام للبحث اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات هو ان الذهن
عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها
الخارجي بتعين معقوليتها من حيث انه جوهر مثلا او جسم ونام ويحكم عليها بما يعضد حقيقتها العينية وينتزع عنها
الذاتيات وليس في هذه الملاحظة كونها موجودة في الذهن شعورا به وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما
محظورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن لكن كحصول افرادها بل بانها انحفظت ماهياتها فاذا وجد
من الماء مثلا عند تصوره ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل ولا كيفا نفسانية فانه يحصل للذهن عند
عند واحد من اشخاص المراة الموجودة في المواد الجرمية شخصها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة روحانية
ينظر الى حقيقة واحدة سارية في المياه الجزئية ذكر شف له مفهوم كما يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق
عليها مراة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها تبعا كما لوحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل
كلام القوم في انحفاظ الذاتيات في نحو الوجودين هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا الفاضل المذكور وليعلم
ان كلام الحكماء اكثره غير مبني على اصول صحيحة حقة برهانية او كشفية بل على ذايعات مقبولة او مشهورات
محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق سمع وتقص وزيادة هذه ترجع
فاصبحت مولفاتهم معاول كلا ومصادم للاهواء وصارت اثار كلهم نقصا كظلمات بعضها فوق بعض
فيما خلص عن دياجيرها الا الاقلون لكن انما بسطنا القول في هذا البحث لكونه من مزال الاقدام ومضال الافهام
ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق   ولقائل ان يقول في هذه العقل الفعال و
الجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حيث يكون المعقول منها عرضا او صورة هذه الشبهة انه يلزم التناقض
على الحكماء في قولهم احدهما قولهم العلم بالجوهر المعقول الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجوهر المفارقة لا
يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية في كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر
عرض بل المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيد بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا ان
كل معقول من جوهر مفارق للافهام وف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته

فهو المعقول لذاته سواء عقله غيره او لم يعقله وان عقل لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر
الخارجية على ضربين منها ما وجودها الخارجي وجود مادي ووضع واقع في الجهات وفي الاوضاع ومثله لا يكون معقولا
ابدا الا بصورة اخرى مطابقة غير المخصوص لوضع كيف ساوى نسبته الى القريب والبعيد والكبير والصغير والحاضر و
الغايب فلا بد في كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجه وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها في نفسها و
في معقوليتها وكونها عند العقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجي مفارقا عن المادة ولواحقها
وشبه الحاجة في كونه معقولا الى واسطة صورة اخرى ولا الى انتزاع نفسه وتجريد يتولاه   العاقل له فهو بنفسه معقول
لنفسه لان التعقل ليس الا حصول ماهية الشيء للشيء ولا شك ان الذوات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور
المادية فيكون معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة
لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا
حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود الممتزج وجودها
بعدمها وحضورها بغيبتها وفعلها بقوتها ونورها بظلمتها وكذا الصور الحالة في الاجسام حكمها في الابعاد
والانقسام حكم نفس الاجسام واما اذا قلنا ان هذا المعقول منها كل واحد او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج
اي وجود المعقول منها الا ان توجد ذاتها في النفس فقد اصلنا ذلك ان ابرهنا انما لم نقل في شيء من المواضع ان
هذا المعقول وفي نفوسنا من الذوات المجردة القايمة بذواتها هي كل واحد كما في العلم الحضوري بها او هو
مثلها كما في العلم الحصولي بالماهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لا بد في وجود المعقول منها لنا ان يحصل
ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه وان لنا القول به في كتاب النفس وانما الذي هو الحق ان كونها
معقولة لذاتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود ذواتها
ومعقولها وعاقلها وعقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان لو كان وجود الذوات
المفارقة وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن نعد حصول
علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مولف من مقدمات غامضة وابطال
التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بالوجود
انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها فينا وجوداتها في انفسها هو بعينها
وجودها للنفوس لا وجودها لذوات تلك الصور فسيجيء قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود صورة شيء لشيء
ان يكون الصورة المعقولة منها معقولة لها لا معقولة للنفس تلك الصورة حتى يلزم من تعقلنا اياها بهذه
الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها كحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر

لكنك لكن ليس علمنا بها ما دمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا كما عرفت فان ذواتها مفارقة
ولا يصير نفسها قولها صورة النفس لسان ولو صارت لكان تلك قد حصل فيها صورة الكل وعلمت كل شيء
لفعل ان هذا الشروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر العقلية لوجوده
البتة صورة لنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة بعد اللازم تقتضي فساد اللزوم وتلك
الوجوه احدها انه لو حصلت ذاته لنفس يلزم ان لا يبقى ساير النفوس فارغة عنها حاملة بها وهو محال بيان
اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع له حصولات متعدده وكما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله في امكنة وفي
واحدة تلك الذات الواحدة يمتنع لها حصولات متعددة وبالجملة والذات الواحدة لا يكون لها وجود وجه
وصورة واحدة العقل وقد استند برهانا بنفس واحدة فاذا بطل عنه لم يحصل عنه لم يحصل لغيرها وثانيها
انه يقتضي كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان لم تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك
العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو محال وثالثها انه
يلزم حدوث العقل المفارق وهو محال وذلك لان هذا النحو من الوجود انحو صورة لنفس ان كان بعينه هو وجوده
الذي كان دائما وهذا النحو من الوجود حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فلو صلها اولى بالحدوث
لان وجود شيء لشيء متفرع على وجوده في نفسه وان كان غيره بالعدد ويلزم هذا المحال من هذا الوجه نحو
الشيء من نوع واحد من الجوهر المفارق وقد ثبت استحالته .   واما الذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد
يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا في تلك المادة وفي اخرى وفي اخرى
فهو محال يعلم بادنى تامل او لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل الشر بانه يلزم من ذلك
ان يبقى النفوس الاخر غير مدركة لها لكان فيما ذكر موضع شك وهو انه يلزم من حصول صورة عقلية لعقل كثيرين
بعاين العقول البرهانية فهو عنها بجواز ان يكون شيء واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر
فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس المذكور فيما
سبق من مباحث الماهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد لمواد كثيرة امر محال سواء كانت المواد
مؤثرة فيها ام لا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كماهية الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم والخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد يوجد في مواد
كثيرة وان المعقول منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة
والنفوس الكثيرة صورة واحدة بعينها منطبقة فيها وسنحقق في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة
الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد او يكون منشأه ان القائلين بالمثل الافلاطونية

والصور

والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لماهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا لماهية
الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا لكل ماهية وكتميل الظان
يكون منشأه ما ذكره فرفوريوس من ان اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال والعقل الهيولانية على مذهبه
يصير موادا مصورة بالفعل متحدة بها وهذه الاقاويل كلها باطلة عند الشيخ   وقد اشار الى الحال في ذلك
عند كلامه في النفس وسنوضح بعد الخوض في ابانة ذلك ان قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة
فالذي سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن
السادس من الطبيعيات من ان الانسانية المفارقة كخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص
عمرو اذ لو كان ذاتا واحدة هي زيد وعمرو من الانسانية في الوجود متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها
كلها في الوجود الخارجي حتى يكون هي بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا استبين في الصناعة اسهل لهذه
الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان ياخذ في
ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان
يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس
يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا عاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها
في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امورها الى الفعل واما ما يقال ان ذات النفس يصير المعقولات
فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه
فهذا اشارة الى ابطال المذهب الثالث واعلم ان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسعنا احد من
فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث
علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما
سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد منه وسنوضح بعد الخوض في ابانة ذلك مع ما قد بين في المقالة الثانية
من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون الموجود منها في
موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير الموجود
منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وسيعلم من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة
ايضا ذكرنا في المقالة السابقة في ابطال القول بالمثل   فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية
معاني مهياتها لا ذواتها ويكون حكمها كحكم ساير المعقولات من الجوهر الاشياء وامر وهو ان تلك يحتاج الى
التغيرات حتى يجرد منها معنى معقول وهذا الاحتياج غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس لما بطل

كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم
بالشيء عبارة عن حصول المعلوم للعالم وحيث ان العلم بالشيء منحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية
للعالم بحيث يكون وجود المعلوم في نفسه وجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في العلم المفارق بذاته وعلمنا
بالصور الحاصلة في ذاتنا واما حصول ماهيته ومعناه دون هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية
الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ما ابطله ان الحاصل من تلك الذوات في
العقول البشرية انما يكون معاني مهياتها لا المعاني التي هو مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا فرق بينها
وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها
الا في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها غير مغشية بغشية خارجية عن مهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا
يحصل معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية
فانها لا يخالطها امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في نفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد و
يظهر مطهر بل اذهب الله عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم
حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل
تعقل بل كل ادراك لا بد من تجريد فيه للمدرك عن العوارض كلها او بعضها ومراتب الادراك حسب مراتب التجريدات
فالحس مجرد الصورة عن نفس المادة لا عن عوارضها والخيال يجردها عن المادة وعن بعض عوارضها كالوضع والاين
واللون لا عن البعض الاخر كالكم والشكل والوهم يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها
تجريدا كاملا وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شيء منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شيء منها
نعم العقل يميز بين الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والتشخص وبين المهية والوجود بخلاف الحس فانه
يرى ويدرك هذا المركب والمجموع شيئا واحدا لا يقدر على التمييز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحد في
الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسي والسيلاني والمادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمدار
التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن
ادراكه لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة المعارضة بل لكونه ذا وضع ومكان وذا جهة من الجهات المادية فلا
حضور لذاته ولا قيام عند موجود كما مر سابقا من البرهان على ان المدرك الخارجي سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن
ادراكه اصلا واول درجات الادراكات هو الاحساس فالنفس كالبصر يجد صورة المحسوس بشرط حضور المادة المباشرة
لها والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة ولها نحو اخر من الوجود الطف واشرف من التي في المادة وهي
هي عندنا غير قائمة بالجسمانية ادنى بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل قائمة بين يديها نهايتها بنفسها

لا بالصورة

لا بصورة اخرى لان وجودها وجود نوري ادراكي ثم بعدها درجة الادراك الخيالي والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن
هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو موجود في عالم ادراكي جزئي ونشأة جوهرية قائمة لا في مادة ولا في مظهر
كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل بحسب وجوده العيني عين الشعور والادراك والصور الخيالية
غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هي موجودة في الدماغية وانما هي بمنزلة مخصصة معدة
للنفس على تصوير تلك الصور في عالمها الخاص الادراكي ثم درجة الادراك العقلي والوجود الظلي وهو فوق النشئتين
وغاية العالمين ومدركه من الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول العقلية بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فمدركات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلث كما
ان العوالم ثلثة فالانسان الحسي يدرك المحسوسات والانسان النفساني الخيالي يدرك الخياليات والصور الغائبة عن
هذه الحواس كالحواس الباطنة نسبتها الى هذه الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلي يدرك الصور
المفارقات العقليات بل هذه الدرجات الثلث ثابتة لجميع الانواع الطبيعية فان كل نوع من هذه الانواع الا ولها صورة
طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة و
مدركاتها هي بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة في الوجود ولا لمدركاته عالم
اخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض ههنا ان ليس كل
ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوايد فان حكم الزوايد حكم اصل الذات في امكان تعلق الادراك
الحسي والخيالي والعقلي اليهما بل كل ادراك انما بنحو من الوجود اشرف وانور من الوجود المشوب بالاعدام والظلمات
الهيولانية وارجع الى ما كنا بصدده   وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما يذهب اليه
اي معناه ان الذي ذكرنا من ان الحاصل في العقول البشرية انما هي معاني مهيات الجواهر العينية التي هي اعراض قائمة
بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود لنا من الجوهر ذواتها لا لان العلم بالجوهر
يجب ان يكون جوهرا كما ان العالم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجته مستندا بان الحاصل فينا معاني
الجواهر ومهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف بان للجواهر الخارجية وجودا عقليا كليا في
الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لعقولنا من المهيات الجواهر والمهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا
عقليا لا في موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجود قائم بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لم يلزم ذلك لما
عرفت ان حكم المهية الموجودة في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغائب كما في اكثر الشرح و
اما اذا كان جاريا على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه هو بعض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو
ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجوده الخارجي على اي حال وكيفية بل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قابل لان ينال

المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى ومثبتة عرضية وهل الاثر الحاصل منه في العاقل ام لا ان ذلك متوقف على ابطال
القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون وعلى ابطال القول بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما
هو مذهب فرفوريوس واتباعه فنقول ان المعقولات ليست من امور ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات
فليس يجوز ان تقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في نفس او عقل وما كان منها مفارقة فنفس وجود تلك المعاني
مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان يتاثر عنها فيكون ما يتاثر عنها هو علمنا بها ولو كانت صور امفارقة
وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولا يكون نفسها لو جد لنا منتقلة الينا وبعض الشيء
منقلبة بذاته اسلا فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود لنا منها هي الاثار الحاكية لها لا محالة وهي علمنا ان بعض
الفاظ الكتاب واضح لا ستره فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانه
الى موضع ابسط من هذا الموضع وبالجملة بناء هذه الاحكام من الشيخ ومتابعيه على عدة امور احدها ان العاقل سواء
كان نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاته او ما هو صفة ذاته والا فان النفس الانسانية من اول صدورها
الى الغاية كانت لها مادة واحدة في الوجود حدا واحدا من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة
عن حقيقتها بناء على نفي الاستعداد الجوهري والحركة الذاتية والا فان مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة
في الوجود بعضها مادي وبعضها مفارق او بعضها حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك
لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والاخر نفي الاتحاد العقلي بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي
بين العقل الانساني والعقل الفعال المفارق والاخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه
المسائل مقاومات حكمية ومباحثات عقلية وكشوفات وتقويمات ستذكرها في مواضع يليق بها وذلك اما
ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ان ثبت
وتقرر انها اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منا اثر في ذاتنا والا لاستوى حالنا ما قبل الادراك وعنده
وذلك لانه اثر وجودي لا نعلم بالوجدان ان عند علمنا بشيء يحصل لنا امر كما لا امر زوال عنا شيء فذلك الاثر الوجودي
لا بد ان يكون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علما به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده الخارجي
فهو معناه ومهيته ولا يخلو اما ان يكون حصول ذلك المعنى والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني
مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى الجسمانية
لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال ولو بالعرض والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني و
الاثار الحاصلة لنا علمنا بالجواهر الروحانية مفارقة كانت او مادية انما تحصل في نفوسنا لا في ابداننا

فلانها اثار

ولانها اثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا
موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه وقد اعترض في النفس ان هذا بيان عرضية الصور العلمية الحاصلة للنفوس
من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها اثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها والا لزم
ولا ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها والا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع له من غير اسباب
مادية مفارقة لوجودها وهو مما قد تبين امتناعه فلتعين انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان ما يحصل في النفوس
من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال ذواتها او امثلة ذواتها وصور معانيها والاول والثاني
باطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخص كونان من الوجود واما بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد
متعددة عقلية لنوع واحد فبقي ان الشق الثالث حق واذ هو كون ما يحصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا فيكون
من الكيفيات النفسانية فهو المطلوب من هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله هذا الفصل يليق بالطبيعيات
وفي بعضها لم يوجد هذا في الاصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يتعلق بالعلمين لكن
في كل منهما بوجه فان كان البحث من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من
احوال النفس وصفاتها كان لائقا بالطبيعيات بقي في هذا المقام كلمة هو ان العلم ليست حقيقة
منحصرة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة في العلم كالوجود حقيقة واحدة متفاوتة
المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصانا وتقدما وتاخرا فهو الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس
حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض فسبحان من تبارك انضمها

فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكميات واثبات

ان قد علمت ان مقولة الكيفيات اجناس اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها و
احوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو وجودها وعرضيتها وفي هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادات للقوة
واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب وقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب
النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق ورابعها المختصة بالكميات
كالزوجية والفردية والتربيع والتدوير والتعكيب والمجذور وغيرها وكالكرية والاستدارة والتحدب
والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال
وقد يقع جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذا هي الكيفيات التي في الكميات
العلمان هذا النوع من الكيفية هي التي تعرض للكم بما هو كم اولا وبالذات وبتوسطه للجسم بالعرض فان الشكل
مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية تعرضان اولا للعدد ولو بواسطته
للجسم الطبيعي المعدود وما يعرضه وامرضها هنا بان الخلقة فهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي

فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما انها
كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بما انها كمية شيء مخصوص ومن قبيل القسم العارض من العوارض
الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون
والخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار وثانيهما اللون وحامله السطح فاذن المحل الاول
السطح للخلقة هو الكم فهذا الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء واخلافه تحت النوع المسمى بالا
نفعاليات والانفعاليات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو ح
واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من حيث كونه في مادة مخصوصة لا يكون من عوارض الكمية
بل هو من عوارض المادة المخصوصة كالعطوسية مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار
الانف فهي ليست من عوارض الكم بما هو كم وكذا حكم اللون فانه ليس من عوارض الكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما
ثالثا فقولهم ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض التسليم لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم
وقد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية للجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه في نفسه مقدارا
قابلا للقسمة في جهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية
لا دخل له في التلون ما لم يكن هناك العلة خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة من
الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع الصيغة الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها المركبات
من الانواع المشاهدة يجب كونها تحت مقولتين من المقولات او جنس من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا
وجودها والجمهور قد يعرفون امورا لها في الحصورة احتمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها واذا نظر اليها
المحصلون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة والمصارعة والكتابة وغيرها
اما التي تختص بالعدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي
في صناعة الحساب اقسام هذه الكيفية المشهورة اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية
والفردية والمعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتعكيب وغيرها لا الثلاثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها
لانها من الانواع لا من العوارض الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب و
التقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان الخط المستقيم
والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقعر نوعان مختلفان من السطح وكذا المستدير
منهما المتفاوتة في مراتب الانحناء وشي لقوة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة
والتسطح والتقعير حقايق الفصول عاما على حقايق انفسها ومن هذا القبيل التعبير والتعقيب بالكيفيات العارضة

للكم وهي

للكم وهي من الفصول فذلك قيام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وشاب شابهها الصعوبة التعبير عن فصل الانسان
بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليست من الامور
الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا
ذاتيتين للجميع مما يدخل تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بديهة انه
زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا نعرف فرديته او زوجيته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد
منهما ذاتيا لما تحته فهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة للانواع
كثيرة من العدد يمكن تعقلها بكنهها وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها
دونه تعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية
والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في فن الحساب ثم ان الظاهر ان التقابل بين الزوجية والفردية
تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين والمفهوم من الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر
عدمي وعلى تقدير ان يكون الفردية كيفية ثبوتية لها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا
يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعية فان الناس يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم
ان المفهوم من الفردية امر عدمي واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد من الكم ان يريد بيان عرضية الكيفيات التي
في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال تكون
اعراضا وانت تعلم ان هذا العدد لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد
يكون حدا او فصلا او نوعا وكون هذه الامور متعلقة بالعدد يمكن ان يكون لكونها فصولا لانواع الكم
المنفصل او انواعا له وحينئذ كانت كلها داخلة تحت الكم المنفصل دخول الفصول تحت الاجناس في
الوجود وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها وكدخول الانواع تحت الاجناس مهية ووجودا ولم يثبت كونها
من الكيفيات والاهم ههنا اثبات كونها صفات زائدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن
بيان عرضيتها ببيان   واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ببين فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها ببين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير
الاشياء انما تبين له بوضع وجود الدائرة وذلك المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وك
ساير الاشكال ان قد علمت انه عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما مثل الاستدارة والتسطيح والتقعيب و
ونحو ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما سطح او مجسم و
الحد للمسطح يكون خطا وللمجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يجعلها احد حدا للشكل اولا انتهى حقيقة

للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتبار كونه مشكلا وان كانت احاطتها
تامة لاكا رعيه بعضهم لخروج عن التعريف بعد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط خطا واحدا فكما
للدايرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع المسطح والمجسم وقد يكون متفقة النوع كما في المثالين
المذكورين وقد يكون مختلفة النوع كما في نصف الدايرة ونصف الكرة او نحوهما وبهذا فنقول في كل شكل
ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده وحدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع
مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغايرة الكيف من هذه الامور
الثلثة هو الهيئة العارضة فالظاهر ان نفس تلك الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان يراد به السطح
مقيدا بالهيئة فيكون من باب الكم او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة
طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احديهما بالذات فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف
بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري واذا ثبت هذا
فيتبين ان يكون الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل كما عمله
المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل كذا او اعظم او اصغر او نصفه او
ثلثه كما يقولون المسدس على الدايرة اعظم منها وفي الدايرة اصغر منها وان الزاوية القايمة في المثلث
المتساوي الساقين ضعف كل من الساقين وكل منها نصفها فهذه احكام المقدار والمقدار كم
بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف في الكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع والمدور غير التدوير الا ان
كلا منهما من حيث اعتبار الاقتران او تقييده بصار حكمه بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه
ويتصف باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم
فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه ضرورة وليس جزء الدايرة دايرة مطلقا ولا جزء الكرة كرة البتة
ثم من الاشكال الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فقال ان الكل هيئة حاصلة في
المقدار والمتقدر من جهة احاطة حده او حدوده به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة للشيء بسبب
اجزائه بعضها الى البعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب اطرافه وحدوده اليه فهو من
الوضع وبم الحل ان يقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول
الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال السطح ذات وضع وهذا نفس مقولة الاين ويقال الكون للشيء
بحيث يشار اليه من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط يمين ذلك او فوقه وهذا نوع من الاضافة ويقال وضع
للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض في الجهات بحسب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى

هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع
صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون للمجموع
نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فنقول ان من قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود
مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة
التي هي نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وليس كذلك بل من مقولة المضاف والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عنده وخارج او مباين
لا وضع لاجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها فان المربع لا يحصل الا بتعدد
خطوط وليس المربع عددا بل مقدارا ان التربيع وان حصل من وضع شيء بين حدوده لا يلزم ان يكون من
باب الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره
وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين الاطراف
المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور
غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة تحصل للشيء
بسبب هيئة نسبة بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزءه بل الشكل هيئة قائمة وما بين الحدود او لا
اضافات لها لمعية فالمعية والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق
بالوضع الذي بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا على وجه الدخول على ان بعض
الاشكال كالدايرة والكرة مما له حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان الحد باسمه
خاصة في الانحنا واما هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيفية وان لم تسم
اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا ان نعمم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة
كونه محدودا وحد اي طا او محيط هذا هو الكلام في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال
فيحتاج الى البرهان اذا الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا والمضلع كالمستدير في البعيد دايرة و
ليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال على الاستقلال الا بعد ما يسعى له صاحب هذا
الفن في اثبات البعض وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث
والمربع وغيرهما انما يتبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صحت الدايرة اذ وجوده
انما يتبين اذا وضعت الدايرة ان يثبت وبيان مركز كل واحدة منهما بمركز الاخرى ومتقاطعان بقطعتين
فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخران هما الخارجان من المركزين الى النقطة الطقاطع
لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او مثلها حكمها لكونه متساويا لها وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرها

بالمقادير التي هي اعراض ان معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال بينة الوجود حيث
انكرها من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فلابد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكروا وجود الدايرة
لوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان
مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهرها يحيط به ومقدار ظاهرها ما
يحاط به كمقدار باطنه فيلزم منه ان يكون في الدايرة المحيطة بها كباطن المحاط به وكذا حتى يلزم ان
يكون سطح الدايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها
وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في الاجزاء وثانيهما ان الكثير
دلايل ابطال الجزء يبتنى على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتنى على ثبوت الدايرة وثبوت الدايرة
يوجب بطلانها فنقول اما على مذهب من تركب المقادير من اجزاء يتجزى فيمكن ان يثبت ايضا عليه وجود
الدايرة من اصولهم بنقض لوجود الدايرة جزء على الذي لا يتجزى لانه اذا فرضت له برهانا لاثبات الدايرة لوجوه ثلثة
احدها على طريقة الجدل والالزام والاخران على طريقة الحكمة والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف
بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجار او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او كلها
تضرس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس ونحن ها ايضا فنقول اذا فرضنا على اصولكم طرف خط مستقيم مركب من
اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء اخر من المحيط ثم ادرناه عنه ووضعنا
على الجزء الذي يلي الجزء الاول الاخر من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما لزيادة او نقصان فان كانت
الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر صح التصحيح امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه و
هكذا نفعل بكل جزء الى ان يتم الدورة وان كانت اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هف ثم لا يخلو اما ان
يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متماسة او ذوات فرج بينها فعلى الاول صحت الدايرة
وعلى الثاني اما ان كانت الفرجة وسعت الجزء او لم يسعه فان لم يسع لزم الانقسام والا فتمم الدايرة بالزيادة
وكذا نفعل ان كانت في بسيطها فرج تضارس ليس بالارحال والازالة حتى سد الخلل ويستوي فان كانت بالتوجه
اقل من الجزء او اكبر من الجزء والاخر باقل من جزء لزم الانقسام وكذا في التضرس الذي ازالته يوجب فرض اقل
من الجزء وانما عمم الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز لانه على اصل الجزء فقد لا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين طرفاهما من جانب ومتماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل
الجزئين المتجاورين الى المركز فان قال قائل انه اذا طوبق بين الجزء المركز وبين المحيط مرة
فليس يمكنه التطبيق لا المماسة ولا الموازاة مع المركز انه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم موف

يتوقف على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط
والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة المهندسين على الدايرة
فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا ادير نصف دايرة على قطر دايرة او نصف دايرة او نصف مساويه او مقاطع
اياها مع القيام او ادير على قطر ثابت لها نصف دورة او ادير نصف دايرة على وترة دورة كاملة
واذا ادير قوس اصغر من النصف على وتره دورة يحصل منه الشكل البيضي وان كان القوس اعظم
من النصف يحصل من حركتها على وتره الشبيه واذا تحرك السطح الهليلجي الحاصل من احاطة قوسين متساويين
كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة في المستدير فيصح وجوده
بحركة دايرة بلزوم مركزها خطا مستقيما عمودا عليها قاطعا بالحركة مركزها او ذلك الخط هو سهمه وقاعدتاه
هما الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا اثبت احد اضلاعه محورا او ادير
السطح الى ان يعود الى وضعه الاول وذلك الضلع سهمه واما المستديرة المخروط فيجوز وجوده بمثلث قايم
الزوايا اثبت احد ضلعي القايمة محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الذي جعل
للثابت كالآخر المخروط قايم الزوايا وان كان اطول منه كان منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد
الزاوية وسمي الضلع الثابت وقاعدته دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وباعتبار احد اضلاع ذلك
المثلث لكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه
فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهم عبارة الشيخ لان مرسومه
لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل والاسطوانة والمخروط اقسام اخر غير المستدير من المضلعات
وكل منها قد يكون مائلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو
ناقص وهو الذي قطع منه راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصلة من حركة دايرة تلازم مركزها دايرة اخرى قطرها
اعظم من قطر الصغرى عمود قطر احديهما على قطر احديهما على قطر من الاخرى دورة تامة واما المضلعات من
الاشكال كالمكعب واشباهها فهي ايضا مما يصح وجودها على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات
حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى البعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع
على خط مستقيم مساو لضلعه عمودا عليه والثاني كالذي هي ثمانية اضلاع مثلث يحصل من تركيب مخروطات
مثلثة الاضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضاعفة ذات اربعة اضلاع مستطيلات فهذا كلها
على طريقة المهندسين ويتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة ثم الدايرة مما ينكر وجودها
جميع من يرى ان تاليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فيجب ان يبين وجود الدايرة واما عرضيتها فيظهر انها متعلقة

من اجزاء لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء لا يستلزم انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع
مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر له ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لانه يستلزم الانقسام ولذلك انكروا الاشكال
كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايمة الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا الانكار
لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدايرة على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا و
ان لم تكن ذلك لوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فنقول ان كان بين الجزء الذي في المحيط و
الجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي ذهبوا اليه
استقامة وامتداد اولا فان قالوا لا بعد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه
ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول في ما يلزم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان
بين كل سطحين عرضيين كانت او جوهريين امتدادا ومحاذاة يملاها البلاء اقصر ما يكون او توجد بينهما
من الملاء واول عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد من ان كان الا امتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد ركب متن الجهالة و
نزل الى منزل البهيمية لان جميع ذلك مما يسهل على البديهة دفعه والوهم الصحيح الذكي هو خليفة العقل في ادراك
المحسوسات فيضطر ان تصوره ما ارتكبوه   على ان الاجزاء التي لا تتجزى لا يتالف منها بالحقيقة لا دايرة ولا
غير دايرة وانما هذا على قانون القائلين بها فقد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزام على القائلين
بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدايرة الحقيقية هي الحاصلة من السطح مستو حقيقي يحيط به خط مستدير
حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق لبسيط والدايرة على اصل الجزء ليست امرا واحدا
ينال لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر وجود ووحدة وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن
حصول التلاقي بين الاجزاء على وجه لا يكون بينهما فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها خلل وفرج وقلب
وبالجملة تلك الاجزاء ممتنع والمؤلف من الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة   واذا
صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء لانه يلزم اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه التحقيق او
على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة يلزم من
اثبات الدايرة اثباتها كما يظهر لمن يتتبع كتب الهندسية لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال
الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه
منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمه بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة والخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي

في الوسط ومنها انه ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى الضلع وكذا نسبة وتر الزاوية القايمة في المثلث
القايم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة صمية لا نشارك فيها وهذه النسبة مختصة التحقق
بالمقادير المتصلة دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من الاجزاء
بعضها الى بعض نسبة عددية مشاركة لا محالة في شيء واقله الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم
الزاوية يكون كل ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة جذر للمايتين لشكل العروس في الدعوى
فيه ان مربع وتر القايمة يساوي مجموع مربعي الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين لعلهما مائة جزء فمربع
الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين والمايتان اصم الجذر وذلك لان يوجب الانقسام قال استاذنا الاعظم
سند الاكابر هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان للاصم الجذر جذر ذاكرا في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف الحق فان البرهان على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان
الجذر هو الذي حصل من ضرب الشيء في نفسه واذا ضرب ذو كسر او كسر مجرد في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخرى فلا
يكون المجذور عددا صحيحا وحده كسرا واذا كرفي اليسير رهنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون
لمثل هذا المثلث وتر القول الانهية فان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر والمقابلة لو كان
حتى عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسر لكنه
غير منطق واذا كانت مايتي ذراع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فقيل ان اصم الجذر لا
جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد من كسر ما مثاله واحد صحيح واي صل ان اكثر معناه كما ير يكون
جزء ما لعرض واحدا ويقال له الناقص وذلك الواحد التام وهو على قسمي منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي
لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لان العدد الصحيح لا ينشع بل الكسر حتى لكن
المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطق والاصم الذي لا يوجد في المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه التبس
على كثير من الفضلاء ومنها لو فرض مثلث قايم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان كان الوتر اقل من
اربعة اجزاء بالحمار واكثر من ثلثة بالعروس فيلزم الانقسام ومنها ان اقليدس بين في ثانية الاصول
انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركيب الخط من خمسة اجزاء
وقسم على الصحة الى اربعة وواحد كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر وان ضرب في الاربعة
عشرون ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع
الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة
على الصحة حاصل ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة المذكورة لا على

وجه الصحة فيلزم التجزي وكك احكام كثيرة تبتنى على صحة الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء   واما اثبات
الدايرة على اصل المذهب الحق فيجب ان يتكلم فيه انه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من
الاشكال الحقيقية فيجب ان ليست مما لها اجزاء من الجواهر الفردة بل هي حقايق بسيطة عرضية والتي يثبت على اصلهم
من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي الالزام الخصم والحكيم البرهاني لا يقول عليها فيجب عليه اثبات الدايرة
على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة   واما الاستقامة ووجوه المحاذاة بين
طرفي خط اذا رسمه المتحرك لم يكن مما بدا ان فارقه كان حائدا عادلا فذلك امر لا يمكن دفعه ان بريد
التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على الجزء وبعده وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن
دفعه والكاره على ذلك الاصل ابتداء الا ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني
فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله ونفي على الفطرة الانسانية وانما ذكر ذلك اذ عليه مبنى اثبات
الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط مؤلف من
الاجزاء اولا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها
كقطر الفلك الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للسلسلة بحيث
يبتدي مبدأ الخط الاول وينتهي الى الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر
الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولا شبهة في خصوصية مستقيم بين ذينك الطرفين وانه لو وقعا
في شعاع النظر او النير ليرا او يحجب اقربهما الابعد والعجب انه حسين بن اسحق حال ابطاله الذي لا يتجزى بنوع
هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان الاشكال
الموضوعة في الهندسة من قولهم لما ان فصل بين كل خطين بخط مستقيم لا تحرى في اصل الجزء ونركب الخط
من الجواهر الفردة   فنقول قد بين في الطبيعيات من وجه وجود الدايرة وذلك لانه يبين ان لنا
جسما بسيطا وبين ان هذا احد الوجوه الثلثة لا اساس للدايرة وهو انه قد ثبت في العلم الطبيعي ان في
الوجود اجساما بسيطة وان لكل جسم بسيط له طبيعة واحدة بسبب انها يستند جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة
الا فيه اختلاف امتداد وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا الفاعل الواحد لا يفعل في
المادة الواحدة من كل ما يفعله الا واحدا وليس هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين   فان الزيادة والنقص بعيد والكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا جسميا وسطحيا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونها خيرا و

سكونا كان ذلك من فعل الطبيعة ولم يعلموا ان قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع
الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهي ان تكثر افراد النوع الواحد لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة
او تكثر استعدادها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد فلا بد في
ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعداد يتبع المادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة
العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة لا يفعل كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيها الامر متفقا
متشابها فاذا اقتضى شكلا كان ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكرة من الاشكال البسيطة والمسطح لا يكون
كك فثبت ان البسايط من الاجسام كرية الاشكال فاذا تبين وجود الكرة صح وجود الدايرة اذ يمكن
قطعها بالنسبة المستوى واذا قطعت كك حصلت الدايرة في المقطع   وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول
من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما ان هذا ثالث الوجه لاثبات الدايرة وهو مبني على مقدمات منها انه اذا
كان خط او سطح واقعا على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق او الميل او غير ذلك يمكن فرض خط او سطح اخر
يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون الثاني بحيث يلاقي الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع ضلع الزاوية
قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن تحرك ذلك الخط او السطح بافعال الجسم الذي فيه الاول حتى يصير ملاقيا له
بكلا او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمته مع الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه فانما مقامه او متوازيا
لو منها ان الاختلاف في الوضعين والموضعين كما يمكن وقوعه كك يمكن وقوعه لجزء واحد في زمانين
بان يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر بسبب تحرك هذا الوضع الى نفسه بحيث يكون ذلك الوضع للنسبة
احد ضلعي الزاوية الى الافق فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط
او السطح في تعدد الوضع الواحد منها فاذا تقرر هذه المقدمات فلو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية فكانت
الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرنا من الانتقال في الوضع الثانية فاستحال ان يصير الموازي بحسب مقابلا
بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا اذا تحرك فيما
بين العرض والطول على وجه او صار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع للجسم اذا
لا ماله بالحركة لان الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع
لخط مثلا بالفعل او بالقوة كالمطابق له بحركته لان حركته على الانطباق لما كانت على سبيل الاستقامة
سواء كانت ذاهبة في جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منها او راجعة كيف كانت او سمت
اخرى بين هذه السموت الثلث فما دامت السطح المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير متبدل
في وضعها بمثل الانحناء او الانكسار فانه لا يلقي ذلك الخط بما هو بل يقع على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك

اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته بل لا بد في ذلك من حركة تسبق من الخط المذكورة او غيره كالسطح والجسم على
هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه والاخر ينتقل فيلزم منه الدائرة البتة كما حكم به البديهة
فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة واحدة ولا يمكن حركته
الا وترسم طرفه الاخر بل كل نقطة يفرض فيه دائرة او قوس من دائرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء
غير احد الطرفين فيفعل كل من الطرفين دائرة او قوس دائرة اخرى ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد
منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر
هو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الموضوع وعلى التقادير صح وثبت وجود
القوس واذا ثبت وجود قوس من دائرة صح وجود تلك الدائرة بالتضعيف لان نسبتها الى الدائرة
نسبة الناقص الى التام لانه غاية وحيث امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانه علة التمامية
ولعله اولى بالوجود والوجوب في المعلوم كما تبين وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك في
الطريقة الاولى بناقصة يعني ان اثبات الدائرة على هذه الطرق الثلثة يبتني على الاصول الصحيحة الثابتة عند
الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التي لا تتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم
الحركة بعضها عن بعض واما لم يكن وجود الدائرة من فرض حركة الجسم مع اثبات طرف منه ساكن لجواز الانفكاك بين اجزائه
انه فان الذي ذكر ان القائم سطح لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا وتفعل بطرفه دورا انما يلزم اذا لم تنفعل اجزاؤه
والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فاذن لا يمكن اثبات الدائرة على القايل
بالتفكيك الا بالطريقة اولا من سد الفرج وازالة الزوايد في الدائرة المحسوسة المفروضة فهي ناقصة من جهة
انكار الدائرة او اثبات الاجزاء رفع الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدائرة لزم منه نفي الاوساط اثبات
المثلث وغيره منها الاجزاء الغرض من هذا الكلام انه لو صح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه بحيث تجري ثبات
القاعدة الكلية معناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه ثقيل
قائما على ذلك السطح ملاقيا له بطرفه الاخف قياما معتدلا لا معدلا لانبات قوي ونحوه بحيث لا يميل
بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه الاخف لا الى نقطة الا انقطة تماس
بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا لاقيا ما او معدلا للدعايم والاثقال مثله الى الجهات وهو مما
يستمر ثباته وسكونه ثم اذا اميل الى جهة سبب جاذب او زال الدعايم حتى سقط فيجد سطح دائرة او نصف دائرة
او خط منحن اذ لا يخلو اما ان ثبتت النقطة المماسة منه في موضعها او لم تثبت فان ثبتت فعلت النقطة
الرأسية كل نقطة موجودة او موهومة ذلك الجسم مع دائرة وان لم يثبت نقطة الرأسي فلا يخلو اما ان يكون

وكتها

وكتها عند حركة الطرف العالي الى الاسفل الى فوق او لاجل الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من القطبين
نصف دائرة بل نقطة موجودة فيه يفعل نصف دائرة الا النقطة الساكنة هي المتحددة بين الجزء الصاعد و
الجزء الهابط من ذلك الجسم يقال مركز الجميع ومنها الانصاف للدوائر بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية
وهي التي يكون النقاط الراسمة من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية وهي التي حصلت من
نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين مما يوجد له متمم من القسم الاخر يتم به دائرة كاملة اذا
كانا متساويي البعد من المركز وعلى الثاني فيحرك النقطة حركة الانجرار على السطح فيفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا
لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانجرارية لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل
كونها طبيعية فقط لان الجسم الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركة الماء على وجه الارض فليست
كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز واصحاب تصحيحها الى فعل رب النوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه
مكان السفل فيتحدر اليه لسيلانه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقود ههنا اعني
المكان المتحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالعشر فالقاسر ههنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث
دفعها لثقلها للاخف فهي اذا وقعت الى الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور واما
الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة الخط الاتصال الواقع بينها وبين الاخف
ولما سكن بعضها لبعض مع عدم الانقطاع والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون
تحريكها ودفعها الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسط بعضها وكتها اسرع الى الزوال
والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا بعضها وكتها ابطأ فلا بد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة
على ساير الاجزاء وبما سبق الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانعكاس حتى يكون نزولها على اقصر المسافات
فانضبط العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة وان يدفع السافل الى جهة الفوق كما فعل له
بذلك ان لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان ينحدر كطرفي الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا شال
الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما اثقل وهو الذي يميل الى الاسفل بالطبع والاخر الاخف
وهو الذي يميل الى الفوق بالقسر وبينهما حد مشترك هو مركز للحركتين وقد فرض منه خط مستقيم الى كل من
نقطتي الطرفين فكان يرسم من حركة كل النقطتين الدائرة الخطية فيترسم من حركة كل من الخطين
الدائرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في ما يلحق من انصاف الدوائر وقع القسم الاول والرابع منها لكن قد مر انه
اذا ثبت بعض الدائرة صحت الدائرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدائرة على هذه الابعاض
فتبين انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال الهواء الفوق وان لم يلزم لوجود الدائرة اصح اه معناه

انه قد تبين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانجرار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا بالعشر
فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك واما متحرك الى فوق فان لم
يتحرك كان وجود الدائرة اصح وان قال الاصح مع انه تحرك ايضا كانت وجود تلك الدائرة بحالها وان كانت
اصغر من المرسلة او لا بل يلزم من حركته التي بالضرورة تكون الى فوق وجود دائرتين لان بعض الاوهام يصعب
عليها ادراك ان في الات الزوال لا يكون الا الى فوق بل اوجبت او جوزت ان تكون حركة الجزء المماس
منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدائرة بل المنحني واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه
اذا ثبت الدائرة اه يريد اثبات الخط المنحني الغير الفرجاري والشكل الحادث من السطح المحيط به وذلك
لانه اذا ثبت الدائرة ثبت اقسام المثلثات وثبت المثلث القايم الزاوية والسطح القايم الزوايا
اذا ثبت المثلث القايم الزاوية صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القايمة محور الايزول و
يدار عليه ذلك المثلث الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت السطح القايم الزوايا صح وجود الاسطوانة
المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الايزول ويدار السطح الى ان يعود الى موضعه الاول واذا ثبت احد
هذين الشكلين وقطع سطح محارف اي غير موازي للقاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول
دائرة حقيقية وعلى الثاني يكون اما مثلث او سطح قايم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيط خط منحن
غير فرجاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط لا يخلو عن حزازة لانه يدل بظاهره على ان رأس المخروط الواقع
في جانب الزاوية القايمة لذلك المثلث والذي يكون الام يحصل منه مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية صغيرة
من قايمة وقد اومانا اليه فيما سبق فصل في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات الست
النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه من احوال مقولة الكم والكيف
لبيان وجودها وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان مهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف
فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان
من جملة الاعراض النسبية واما القول في المضاف وبيان انه كيف يجب ان يتحقق مهية المضاف التي للاضافة
ووجودهما ان اعلم ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به نفس الاضافة وحدها
وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض وغيره فان الابيض مثلا ما ثبت له البياض
فالمعروض للبياض صدق عليه انه ثبت له البياض والمركب منهما ايضا يصدق عليه ذلك وكذا نفس البياض مما
يثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط
العارض ثم لما كان الوقوف في اول الامر على المركب اسهل من تخييل بسيطها وتميز بعضها عن بعض لا جرم

الحكمى الحكما

الحكمى ركانوا يتكلمون في هذا الباب اولا في المضاف على جملته ثم في الاضافة الحقيقية ثانيا فالمضاف هو الذي مهيته معقولة
بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة والمضافات المشهورة المركبة والمراد بكون
المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية بحيث تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها ولا كيف كان فان
الملزومات اذا تصور يتصور معها لوازمها مع انها مهيات الملزومات غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها و
ذلك لوجوب كون المهية التي هي اول الموضوعات مستقلة بنفسها او متقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون
المضافين كذلك بل يكون للمعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا
لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا كون ابنه موجودا
فان الاضافة هي اعتبار صفة الشخص من حيث ان غيره موصوف بصفة اخرى بما نشأ او يلي الى الاول كما
للاخ والاخ والمساوي والثانية كالاب والابن والعلة والمعلول ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم
مهية معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة او الى نوع منها فيكون تعريف الشيء
بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكروه في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ان عنوا بانه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم المعية فكثير
من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجده انه مضاف ويمكن الا
عتذار من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوخذ في الرسم او بتضمنه هو المضاف بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه
مفهومه كلفظ القياس ولفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد فلا يلزم فيه توقف الشيء على نفسه
بوجه وعن الثاني ان التعريف للتنبيه والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى التنبيه في
الفرق بين البسيط والمركب ينبه بان للمركب كالاب جزء آخر معقولا وجوده فلا يكون وجود المضاف الا ما جوهر
او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو مهية وجودها بعينه وجود مضاف فالحق ان يعرف
المضاف اولا بانه الذي يكون مهية معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له
مهية وراء هذه المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس الى غيرها
والثاني ان لا يكون له مهية وراء ما هو معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم
الذي ذكر اولا صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقي والذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يمكن تعريف الشيء بنفسه
حيث ظهر ان للمضاف مانفس المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او يشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين
الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعني ان النظر

فيها لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة انها يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه وللحايط
ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قيل ان النسبة بطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف
جسما ما بينهما كما عليه سواتقاله قدمه الشيخ في قاطيغورياس من المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود مجازا
وجود ما انضاف اليه كان عرضا لا محة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته بل انما يعقل دايما حال الشيء
مقيسة الى شيء اخر فمثلها اذا فرض موجودا كان موجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشيء لا محة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما غيره ومنها الاولى فيمكن لجميع الموجودات من المقولات
ولهذا قال اولا عروضها للجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنها ما هو مختلف الطرفين اه يريد بيان اقسام المضاف بحسب اول
عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له قد يكون مختلف الطرفين مثل الاب والابن ومتفقهما مثل الاخ والاخ او
عارض الكم فمن العارض له ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم
ان منها ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف ومنها ما معروضه الكم المتصل كالموازي والمطابق ومنها ما هو
معروضه الكم وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه
محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلاثة امثال والربع والاربعة امثال او كالجذر والمجذور و
منه ما يكون اختلافه غير محدود ولكنه يبتني على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محصل الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشيء امر محقق وان كان جزؤه
في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس اختلافه مبتنيا على امر محدود كالزايد مطلقا والناقص مطلقا وكذا
البعض والجملة وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف اه لما ذكر من اقسام المضاف ما عرض للكم عروضا اوليا اراد ان يذكر
منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروضه الاول المضاف فيرد مثلا اذا كان في الكم لا
يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى الزايد وهو ناقص بالقياس
اليه وزايد بالقياس الى الناقص اه وفيه مثل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود والاختلاف من عوارض
الكم   ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنها ايضا قد يكون متفق الطرفين كالمشابهة والتشابه
فان المشابهة كما مر مماثلة في الكيفيتين او بالنسبة الى الموصوفين بهما تشابههما وبالنسبة اليهما مماثلة اي
اتحاد في النوع كما عرفت سابقا وعلى الاعتباريين تكون الاضافة عارضة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما
ومنه ما هو مختلف الطرفين كالسريع والبطيء فان السريع سريع بالاضافة الى البطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس الى
سريع وكل منهما اضافة عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس نفس الكيفية المقتضية للحركة

الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الاضافي المقيس الى
ما هو ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا
بالقياس الى ما فرض اعظم منه وكذلك الاصغر ايضا ثقيل بالقياس الى ما هو اصغر منه ولهذا قيدهما الشيخ بقوله في الاوزان
اي عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا اضافتان عارضتان للكيف الذي هو الصوت
وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة في اضافة اه يعني كما ان في المضافات العارضة للكم اضافة في اضافة
كذلك يقع في المضافات العارضة للكيف اضافة في اضافة كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاحد والاثقل
و في الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتاخر وعلى هذه الصفة قد سبق ان الاضافة
مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات عروضا اوليا حتى لمعقول نفسها فالعارضة للاين
كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة افعل لان العالي والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا يكونان
من باب المضاف بل من الاين فحينئذ يكون الاعلى والاسفل اضافتان وانفقتا في الاين واذا اريد بهما
المعنى الاضافي كان كل من الاعلى والاسفل اضافة في اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة
للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى وللفعل كالاقطع والاشد تسخينا وللانفعال
كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما مر   ويكاد ان يكون الاضافات
منحصرة في اقسام المعلولة اه يريد بيان ضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها وتعرضها
لجميع الاشياء في عدة اقسام منحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والا
الاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام اي المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة
والمشابهة والموازاة وشبهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم و
الطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر والاطيب والالذ او في القوة مثل القوي والغالب والقاهر
وبالجملة كل كمالية يوجد في شيء من الموجودات فهي بمعنى اضافي لا يعقل الا مقيسا الى الناقص واما من اضافة فاعل او
منفعل ومصدرها من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاسر والجارح والفلاح و
الخياط والكاسر والقاطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالمتسخن والمتبرد والانقطاع والانكسار والانحراف
الاشجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كاضافة العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من
العلم والحس والخيال والعقل الى ما بازائه من الامر الخارجي الواقع في المواد الجسمانية اضافة واقعة بين امرين متحاكيين
المشابهين كل منهما مثال الاخر ومثله وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اي الصورة العلمية حكاية

المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس حكاية المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كان
دعوى الانحصار في هذه الاقسام مما جزم فيه ذكر ان هذا لا يضبط تقديره وعدل منه الى التقسيم ضابط حاصر عند العقل
لكن المضافات قد تنحصر من جهة فقد يكون المضاف في يسير اه هذا هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام لكنه
فان طرفي الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما او
يحتاجان الى وجود هيئة في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة اليمين واليسار فليس للمتيامن
صفة قارة او هيئة زايدة بها حصلت اضافة التيامن الى المتياسر فانه اذا تغير الامر الذي كان التيامن بالقياس
اليه لم يتغير في المتيامن صفة الا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر واما الثاني فكاضافة العالمية و
المعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعني طرف العالم فان العالمية
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية اي بالحقيقة مثل الاضافة بل اي المضاف بذاته الى المعلوم وببطلانها
يبطل الاضافتين فالعالم مع كل معلوم هيئة خاصة الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له في خارج فلهيئة
صارت معلومة بهذه الصفة الحاصلة في ذات العالم بها يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة
العاشقية والمعشوقية فان شيئا منها لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وهيئة ملذة مشوقة
في المعشوق اي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية   والذي
بقي لنا ههنا من امر المضاف ان يعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجود بين شيئين ولم
اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم ان لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق هيئة المضاف وحده لا باثبات
وجوده وعرضيته كان بالحري ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بتلك التحقيق المذكورة فيما سبق ولهذا قال و
قد بقي لنا اشعار الجهة بانه كان ينبغي ان يذكر هناك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد
بالعدد والموضوع موجود بين الشيئين وفيه اعتباران لكل منهما ينسب الى كل طرف وموضوع الاعتباريين
حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم وله اعتباران باحد الاعتبارين عالمية العالم
وبالاعتبار الاخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها ما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها
فزعموا ان الاضافة فيها بعينها الكيفية اي حصلت فالهيئة العلمية مثلا اي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية
الطرف الاخر وكذا القدرة شيء واحد وهي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية للاخر والارادة مريدية لاحدهما
ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في متماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يحصلوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا

الرابع فان العرض الواحد ممتنع حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر
بالعدد سواء كانت متحدتين نوعا كالاخوة والمماسة والمجاورة والقرب وغير ذلك او لا فلكل منهما معنى في نفسه
مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للاخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في مختلفة
الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء بالقياس الى موضوع الاخر
فان للاب صفة الابوة بالقياس الى الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون
الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق منها محمولا
عليه اذ الصفة للشيء ما من شانها ان يقال عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن
وليس كذلك وليست هناك حالة اخرى موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يتحقق اسما او والا لكان معلوما عند
التفتيش ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد الطرفين لا امرا مشتركا بينهما   فان
كان ذلك كون لكل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون لكل واحد من القفنس والثلج ابيض لو قال قايل
منهم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال يقاس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا
واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحدا بالمعنى متعدد بالشخص وهو كالكون لكل واحد من القفنس والثلج ابيض في
ليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه في احدهما هو الذي بعينه في الاخر كما
توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا
واذا مات احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية وهو باطل كما
بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الاخر ان يكون للاخر كما مر في الذي لهذا بالقياس الى ذلك
كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذاك بالقياس الى هذا كان لذاك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محة
فاذا فهمت فيما شرحناه لك فلك فاعرف الحال في ساير المضافات التي لا اختلاف فيها يعني اذا فهمت بطلان
قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرها من المضافات التي طرفاها متوافقان في صفة
الاضافة كالاخوة والقرب والمماسة والمساواة واكثر اشكالهم نشأ منها فانهم لما راوا الاخوين من نوع
واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك فلكل من الاخوين اخوة اخرى غير ما لصاحبه فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان
اخو عمرو منهما غير عمرو بل زيد واخو زيد عمرو لا زيدا وكذا الحال في المجاورة والمماسة وغيرهما وهذا امر لا يخفى على
ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين قال
يحتاج الى الاعتذار منه بان اسم العرض قد وقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك هل كان العرض
مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول في ان اسم العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى ه

ضعف التميز قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من البعض
اذ العرضية ليست كالجوهرية من احوال المهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل نفس من باب الوجود فان
العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن مهية وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى
واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القاوة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة كالحرارة واللون
والطعم اقوى وجودا واكثر اثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم
من بعض فكالسطح من الخط والخط من النقط وكالحدود من الاشكال   لكن الاولى ان لا اهتمام في هذا ونقول
هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان ام انما يتصور في العقل ويكون من الاحوال التي يلزم الاشياء
اذا عقلت لعل كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود الخفية الذات كالهيولى والعدد والزمان والكم المتصل
والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفى في شيء يكاد ان يلحقه بالعدم انكر الكثرون وجود
الاضافة في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم البحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور الموجودة
في الاعيان او من الامور المتصورة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط لكثير من الصفات والاحوال التي
يعرض للاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن ويكون القضايا المعقودة بها ذهنيات طبيعيات
ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون بعض المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه
صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بشيء
منها فان الانسان في الخارج لا يوصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي
بكونه عرضا عاما او خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال
في المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما ومنهم من فرق بينها وبين
المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظائرها بان عروض تلك المعقولات انما هي في الذهن
بشرط كون المعروضات والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا لموضوعاتها فان
الانسان ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولا لم يوصف بانه كلي او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا
ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها
للسماء بشرط وجودها العقلي بل نفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال ان ينتزع العقل منها الفوقية فالقضايا
المعقودة كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل هذه القضايا
خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا

في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون
السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زائد على وجود مهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض و
جودها لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منها الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعني بوجود الشيء خارجا الا صدق
حده ومفهومه على شيء في الخارج كما سيصرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية و
لكل من الطائفتين حجج ودلايل واحتجاجات لو لحن نعلم ان هذا في الوجود اذ ذلك وان ذلك في الوجود او هذه حجة
القائلين بكون الاضافة من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليها شيء من الفاظ الكتاب واضحة
مستقيمة عن الشرح   وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لان المنكرين لوجود
الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لكان
لتلك الاضافات ومقابلاتها على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما
او كل منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي
غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية اضافة
اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة يلزمها اضافة اخرى اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من
اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما له فيكون لكل من الحالية
والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وكذا في الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ وليست العلاقة التي بين الاب
والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين
اولا وهي العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على انه خبر ليست كما توهم اذا
المعنى ان ههنا علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن وليست احديهما بين العلاقتين يعنيها العلاقة
التي بين الاب والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والعوض ان هذه علاقات
والاضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى لكونها في
محل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون او العرض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت موجودة لكانت لها
اضافة عروضية اخرى ايضا وتترتب الاضافات الى لا نهاية وهو الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا
الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم وبيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة
تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف بالتقدم الزماني على شيء معا زمانا في الوجود
مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون
التي يلحقنا والتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين والسابقين ونحن نعلم القيمة

والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة يلزم ان يكون طرفان موجوده فيكون القيامة موجودا بالفعل
معنا وليس كذلك الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ذاتيان لاجزاء الزمان فلو كانت الاضافة موجودة
لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك يستلزم التناقض وهو محال الحجة
الرابعة ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات ومتمايزة عنها بخصوصية ولا شك
ان المطلق ما لم يتخصص بعينه لم يوجد فيكون للوجود بتلك الخصوصية سابق على وجود الاضافة لكن ذلك
التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة التي
والسعد متوقف على اضافات غير متناهية من اما الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون
الباري تعالى محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة الايجاد وذلك محال فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وسلم
حلها جميعا   والذي يحل الشبهة من الطريقين ان يرجع الى احد المطلق فنقول اه اشارة الى الجواب عن
الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من حجج الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض
افراد الاضافات في الخارج وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فبيان كون مهية من المهيات موجودة
في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق لحده ومطابق لمفهومه فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان
هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حدها اعني الحيوان الناطق في المضاف هو قولنا الذي مهيته معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء يصدق عليه في الاعيان انه بحيث ان عقلت مهيته يكون المعقول من مهيته مقيسا
الى غيره فهو من افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقلت كان
المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة فقوله فان كان
المضاف مهية اخرى شروع في التمهيد بان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف
البسيط وموضوعه كالاب المتضمن للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما له كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة
المستلزم للكم فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس ما هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره وبالحقيقة ذلك المعنى هو
المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداه مما يتضمن او يلزم معنا وما عداه ليس في ذاته
مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل ان السماء
فوق الارض فالسماء مضاف الى الارض بالفوقية التي ثبتت لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف
لذاته لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى وفوقية اخرى الا بتعمل العقل واعتباره فله ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا
حتى ينقطع بانقطاع تعملاته واعتباراته ولحظاته وهم واما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة هي المضاف بالذات
بلا اضافة وهي الفوق بالذات بلا فوقية زايدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية

اخرى غير اللازم فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم لذاته مضاف
لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكر فلا يلزم من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات كما علمت ان المضاف
بالذات لا يقتضي في كونه مضافا الى اضافة زايدة عليه ولما نرى جهة ان لكل اضافة يلزمها اضافة اخرى هي
اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من
هذه الجهة ايضا محذور لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما
بالقياس الى النبوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان والثانية عارضة للاولى عروض الوجود
للمهية فان كون الشيء في الموضوع نفس وجوده لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى وكما
نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهية معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة
نوع من الاضافة والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع النبوة او مع
الموضوع اضافتان اخريان لكل من هذه الاضافات مضاف بالذات الا باضافة اخرى ضرورية اللهم الا بمجرد تعمل
العقل فمهية الابوة اعني الاب بما هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف وكذا العروض
اذا الحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت في الاعيان كان وجودها
مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها مع شيء اخر ليست امرا زايدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء
اخر والمعية زايدة عليه بل نعني نفس المع والمعية المختصة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا
فانها لذاتها ان الابابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها الموضوع او مع النبوة اضافة اخرى ومعيتها
لوجودها ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها
موجودة في الخارج والتي وجودها في العقل المعية بين المهية ووجودها والباقيان موجودان في الخارج
وكل هذه المعيات مع لذاتها هو نفس المعية كما ان الابوة ان بذاتها ابوة لما هو اب لا بذاته كزيد مثلا
فان عقل احتيج الا ان يعقل مع احصار شيء اخر كما كانت مهية الابوة من حيث ابوة اه قد علمت
ان المهية المضاف معية لشيء اخر في التعقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر لذاته لا المعية
زايدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المع والمعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في التعقل فنقول
اذا عقلت مهية المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها
لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل احتيجت الى معقولية شيء اخر فيكون وجودها العقلي ومعقوليتها
مع فهذه المعية في التعقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت مهية الابوة مضافة بذاتها لا
باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط بذاته لا باسر الطارئ

يربط بها هذا النوع من الاضافة فى العقل اذا اعقل مهية المضاف كالابوة مع مصايفة الذى هو مهية النبوة فلا يلزم ان
يلتفت الى امر زايد على مهية المتضايفين من معنى ان ملازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة فى العقل و معقوليتها
هى نفس المعية واللزوم ونحوهما لكن له ان يلتفت الى تعقل ذلك المتعقل او الى معية احد المعين ويخترع معقولا اخر
لكون التعقل شيا اخر معقولا غير تلك المهية ان كون المعية بينهما معقولا اخر غير وجود المع فى العقل وكذا له
ان يعقل ويخترع معيتا اخرى بين معية كل واحد من المعين فى نفسه وكذا معية المعية ومعقوليته وكذا تعقل معقولية كل
معية ومعية كل معقولية مع صاحبها متشابكة او متوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة
داعية اليها ولا استلزام لنفس التصور فان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلى ومعيتها لشىء و
استلزامها اياه لا يحتاج فى كونها حاصلة فى العقل الى تصور نفس الحصول ولا فى كونها معقولة الى تصور نفس التعقل
ولا فى كونها مع شىء اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا يضطر اليها نفس التصور بل اعتبار زايد من
الاعتبارات اللاحقة المتكررة التى للعقل ان يعتبرها فى بعض الاشياء بل فى كل واحد منها ويكفى فى صدقها نفس الامر
المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت
موجوديته بالوجود واما باعتبار موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود وكذا الحال فى الواحد فلو كان وحدة
ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة اخرى ولوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار
العقل فلحظات الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها الانتهاء الى حد معين فالمضاف اذا لم يكن مضافا بسيطا كانت
الاب او المركب منها من الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو نفس مهية مضاف
واضافة باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة ان ما به المعية فى التعقل نفس ذاته اضافة
فبالاعتبار الاول شىء ذو اضافة وبالاعتبار الثانى نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون
الشىء مضافا معناه شىء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زايدة عليه او كانت لم يكن وهكذا حكم ساير
المشتقات كما حقق فى موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فله ان يلحظ اضافة ذلك المضاف ويعتبر لها ايضا
اضافة اخرى من حيث ان تعقلها فى نفسها مع تعقل شىء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا او غير المضاف البسيط
الذى هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود فى الواقع
ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات فى كل شىء على ما ليس الا وجود واحد الا ان للعقل ان يعتبر وجود
الوجود ولوجود الوجود وجودا الى لا نهاية وكذا فى نظايرها من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها
فاذا قد عرفت هذا فنقول فقد عرفت ان المضاف فى الوجود موجود ان اما كون المضاف البسيط موجودا
فلصدق حده على كثير من الاشياء فى الخارج ولكن لا نعنى بوجود مهية من المهيات او شىء من الاشياء فى الخارج الا تحقق فرد

يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك المهية او خاصته ورسمه فاذا كان حد المضاف صادقا على شىء وهو كون مهية اذا
عقلت عقلت مع شىء اخر وكان ذلك الشىء افرادا والمضاف وكان المضاف موجودا وقد وجد تامثل الاب والابن والعلة
والمع والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض بلا لا لم
حده على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قايم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة الوجود حيث
يحتاج وجوده الى قابل ويشيا اخر يتعلق به ويعصم اليه فالمهم حيث انه قابل   واما القول بالعقل فانما يحتاج
فى العقل فيكون ذلك مع الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بينا وهو كونه اذاه معنى كون المضاف مقيسا
بالفعل الى شىء امر بحيث لمهية المضاف فى العقل لا فى الخارج وليس ذلك معتبرا فى حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل
ولا انه معقول بالفعل مقيسا الى غيره بل كما بين سابقا انه الذى اذا عقل عقل مع غيره او مقيسا الى غيره فلو وجود
فى الخارج وجود فى الذهن وان كان الوجودى حكم او فى فهم فى الوجود الخارجى انه اذا عقل كان معقول المهية
بالقياس الى غيره سواء عقلت مهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن مهيته مهية المضاف فى الابوة مثلا سواء عقلت
مهيتها ام لا يعقل فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية فى الخارج كالنوع الطبيعى والجنس الطبيعى فان كون الكلى الطبيعى او
النوع الطبيعى او غير ذلك من الطبايع الكلية موجودا فى الخارج معناه ان ههنا شيا اذا عقلت مهيته كان معقولها
يحتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض فى جواب ما هو ولا انه فى الخارج بهذه الصفات
وكونها فى العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له فى مفهومها فكذا كون مهية المضاف فى العقل معينة مما لا دخل
لحد المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقابلات عديدة غير مضطرة اليه هو
المعية التى يلزمه عند تعقل المضاف او فالمضاف او الموجود فى الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك
اضافة اخرى هذا ما كتبه لما قدمه او يكرر لما استنتجه من البرهان الدال على وجود المضاف ونوكره لما ذكر فيه من التحقيق الذى
يزول به الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى انه لا يمكن ان يكون نوع
ويصدق فرد منها اذا فرض موجودا لعدد او فى كالوجود والوحدة وساير امور العامة فيجب ان لا يكون فى
الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذ لو كان موجودا لكانت له اضافة وللاضافة
اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما مر ذكره   واما المتقدم والمتاخر
واحدهما معدوم وما اشبه ذلك او بريا الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والمتاخر من
الاضافات التى يكون بين الموجودات اذا عقلت او من الاضافات التى يكون بين المعقولات التى لا يحاذيها
شىء فى الخارج ولا هى مأخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى اضافى لا يتصف به الشىء الا اذا كان
مضايفه موجودا معه ففيه بين التقدمات كما بالشرف ما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها

المعية الزمانية والملقوتة فى الخارج يجوز الحكم على شىء منها بانه اضافة واقعة فى الخارج والمتضايفان موجودان
يوصف التضايف فى الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذى بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض
فلا يمكن ان يقال انه واقع فى الخارج لان طرفى الاضافة لا يجب ان يكون معا حيث وقعت الاضافة بينهما
وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا فى الذهن فانه اذا احضر العقل فى الذهن صورة المتقدم الزمانى و
صورة المتاخر الزمانى تصور بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه المقايسة وقعت بين موجودين فى الذهن
لانها وقعت بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر
بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف يتقدم شىء على لا شىء موجودا ويتاخر لا شىء موجود فهذا القسم من
التقدم والتاخر من المضافات التى لا يوجد الا فى الذهن فقد علمت ان من المضافات ما هى موجودة فى الخارج كا
لابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هى موجودة فى العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية
والحمل والوضع والتقابل والتناقض وكالاضافات المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع
من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره فى دفع هذا الاشكال ولعمرى انه ليس بسديد فان الحكم
بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التى لا يطابقها امر فى الخارج وليست القضايا المعقودة فى الحكم
بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا وهذا بعد كذا ووجد كذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات
صرفة لا مصداق لصدقها ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كلما يصدق حده على امر خارجى فهو موجود من هذا
القبيل التقدم الزمانى فان مفهومها يصدق على ابعاض الزمان ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل
المضافات الذهنية الغير المنتزعة من الموجودات فالحق فى التفصى عن هذا الاشكال ما حققناه فى ساير كتبنا بعد تمهيد بان
المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين النقطة والنقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم
ولا كالمعية عقل وعقل فان اجزاء الجسم موجودة معا وبعضها فى المشرق وبعضها فى المغرب والافلاك موجودة مع الارض والى
فاجزاء الزمان كلها موجودة معا على نعت الاتصال الواحدانى كما حقق فى موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية
لا تنافى تجددها وتقضيها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها معا فى الوجود
فكما لا يمكن وحدتها الا على نحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه كون وجودها
الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها فى الذهن معا وكون عين التقدم بعضها على بعض بنفس هو
ياتها المتجددة المتصرمة فهى مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها فى وعاء الدهر مرة واحدة غير
زمانية موجودة بوجود واحد دفعة دفعة وهى بهمته كيف والعالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد وله وحدة
حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء متباينة الوجود متفاوتة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهتين

الثانية والثالثة اذا الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة المتقدم والمتاخر بين الاشياء الزمانية المتقارنة
لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتاخرة اخرى بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهى باعتبار اضافة
المتقدم والمتاخر بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض اخر ونفس التاخر على
والمتاخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية بها يصح اضافة بعضها على بعض بهذا النوع من الاضافة اعنى
التقدم والتاخر اللذين لحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما فى ان واحد وهذه المعية فى الوجود ليست قسيما للتقدم
الزمانى ولا للمتاخر الزمانى بل نحو اخر من المعية كما اشير اليه فان زيدا مثلا موجود مع العقل واحدهما موجود زمانى
والاخر غير زمانى فاذن قول المعترض نحن متقدمون بالقياس الى القرون التى تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة
والمضافات معا والمعية تنافى التقدم نقول فى الجواب ان التقدم انما يعرض اولا وبالذات الجزء من الزمان ولغيره بالعرض
وكذا التاخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد فهى واقعة معا فى الوجود معية
يليق بها ويمكنها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا حال معارناتها من تلك الحيثية فى باب المعية فى
اصل الوجود الواقع والتقدم والتاخر اللذين لا ينافيها فانها فاما قوله ونحن عالمون بالقياس والعلم نوع من
الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيامة موجودا مع القيامة وليس كذلك معه فالجواب عنه ان المعلوم بالذات فى كل علم هو
الصورة الحاضرة عند القوة العالمة واما ما فى الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصادق فالاضافة
العالمية ايضا لم يقع للعالم الا الى ما حضر عنده من الصور كصورة القيامة فى هذا المثال فالمعية حاصلة بينها
وبين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية
من الاضافات الذهنية التى للاوار نهاشة فى الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة فى الوجود كما سبق
فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو
ذلك ليس من الاضافة الخارجية حتى يحتاج كل مقيدا او مخصوص الا ان يكون قبل وجوده قد تحققت اضافة بين المطلق
وقيده او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك وامر مميز ثم يضيف احدهما الى الاخر
بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجرى مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا من الاضافات الخارجية بل العقلية
التى لا وجود لها الا فى الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهى مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى لا نهاية و
اما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة
الوجود التى لا استقلال لها كما علمت وانما هى تابعة للاشيا ولا يلزم من وجودها تغير او انفعال فيما هو مضاف
فاضافته نعم الى الاشيا لا يوجب تغيرا ولا تكثرا فى ذاته او فى صفة له حقيقية وان كانت هى متكثرة بتكثره
الممكنات متغيرة بتغيرها لان وجودها فرع وجود الطرفين فهو واحدة ثابتة من جهة العلة متكثرة متغيرة من جهة

المعلولات اعتبر من ذاتك اذا كنت ساكنا وتحركت حولك اشخاص معروفة وتبدلت لك اضافات اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد ونحوها من غير تغير فيك ولا في صفاتك الحقيقية المتقررة في ذاتك المقالة الرابعة في المقالة
مشتملة على بعض احوال الموجودات بما هو موجود ولبيت لاقسام الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها ولا
هي كالمهيات واقسامها من المعاني الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض التي عروضها بضرب من
الاعتبار وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التام المتكفي والعلة والمعلول لكن
الشيخ اخر مباحث العلة والمعلول واوردها بعد مباحث المهية لمصلحة راها ومن سنة راعاها فان العلة المادية
يناسب الجنس في العلة الصورية يناسب الفصل بالقياس الى المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس
الى حصة الجنس في النوع والغاية يناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما في المركبات الخارجية فصل
في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث لما تكلمنا على الامور التي يقع في الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري ان نتكلم
في الاشياء التي يقع منهما موقع الخواص او ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها
امور يقع في الوجود موقع الانواع وان لم يكن انواعا بالحقيقة لما قد نبهناك عليه سابقا من ان الموجود ليس كجنس لما
تحته من الحقائق ولكن ليس بخارج عنها ايضا وهي كالمعقولات والواجب ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان
لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض و
الخواص للوجود ومنها امور كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع احق بالتقديم على
البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم على البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدا
الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدا بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض وربما
هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة وعاية لحسن الترتيب وجودة النظم وقد بينا لك ايضا كيفية كون
هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره ان التقدم والتاخر
وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد يجتمع على سبيل التشكيك في شيء اه قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق
التقدم على اقسامه المذكورة الكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهي بالتواطؤ او بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه
معنى واحد واقع على افراده بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر و
يكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه ان هذا منقوض بالمتقدم الذي بطل وجوده عند وجود
المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتاخر ولا ايضا
كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل لكل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا يوجد في غيره
ويمكن الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او جنسه فملاك التقدم في المتقدم

بالزمان

بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حتى بالبيت متحققة فيما هو متاخر
ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض ههنا تعريف القدر فيما هو خاصا فولا المشترك ليلزم الدور
بايراد لفظ التقدم والتاخر بل للتنبيه على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد
للمتقدم ليس بسديد وقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهر والجسمية في المبدعات والكائنات
المتاخر وجودا عن الاول تعالى مكان ينبغي ان القيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكان المراد وان لم يصرح
في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر
وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس فيه بحسب الزمان امر اولى من المتاخر فاما مطلق
الزمان فليس لاحدهما اولوية من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفوا فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا
يمكن ان يقال ان هذه الاولوية يحسب التقدم فان المطلوب تحصل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر
بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما حقيق اولى فانه بالنسبة الى الثالث متقدم في جميع الوجوه والثالث
بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث من الثاني
واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر
لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك
اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به اشتراك اللفظي بالقياس الى جميع الاقسام فان وجود المعنى المشترك
بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم على المتقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى
التقدم بالمهية كما ستعلم فلا يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك
اللفظي والتجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية فان الشيخ
وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد وهو التفاوت او الاولوية في امر
جامع ومعنى متفق كالزمان او المكان او الرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما
بمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما يوهم بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسامه
التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات من ان التقدم بالزمان ليس فيه بالزمان
من المتاخر فقلنا بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم جزء من الاولوية وقوله المطلوب تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض
الا التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكفي التعريف اللفظي سلمنا لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم
بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه بين التقدمات فلا مصادرة فيما قلناه وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان اه
قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يرد علينا ما اورده نعم اقسام التقدم بعضها اولى بالتقدم

من البعض الاخر واما المتقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك تقدمه على المتاخر فيه ولا يلزم من ان يكون اولى
بالتقدم من المتاخر فاذن لا استبعاد في كون معنى التفاوت واقعا على اقسامه على وجه التفاوت والتشكيك بان
يكون بعض اقسامه اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى المتقدم واقع على اقسامه
الخمسة على ما هو المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه فالغلط
انما نشأ من الخلط بين المقسم والقسم وبين القسم وقسم القسم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في
المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في اشياء لها ترتيب او نريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية سبق
بعضها على بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينها كما هو رايه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذا
القسمان اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما في الترتيبات المكشوفة عند الحس كلها عندهم اولا في اشياء
لها ترتيب ما هو قريب الى حد مكان فرض او وجد مبدءا فله تقدم على ما هو بعيد منه لان لما ان يلي ذلك المبدأ الى
حيث لا يلي ما هو بعد ولا يليه ما هو البعيد الا وقد وليه الاقرب وكذلك الى الزمان بالنسبة الى الان او امر او غيره
لكن يختلف الحال ويتعاكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الانين واعلم ان الغرض ههنا ليس تعريف
كل قسم من اقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه ان ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق
بل الغرض بيان اشتراكهما في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك الى محال ترتيب مكاني او زماني الى ما له ترتيب
ولو في العقل لا في العين فكل ما هو اقرب الى مبدا محدود معين في الخارج او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه
وذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجسام والانواع المترتبة من
جنس الاجناس الى الشخص ومن الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدءا فيختلف الحال في التقدم والتاخر
بحسب وضع كل من الحدين مبدءا فجعل احد الحدين او غيره مبدءا وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس
ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات الكمالية لشخص واحد كالجنينية والصبى والشباب و
الكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعي ايضا كما بين اجناس فصولا لكن ذلك بحسب المهية وهذا بحسب الشخصية والصبي
لكونه اقرب الى مبدا حركة الجوهرية من الكهولة فيكون اقدم منها وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدا
الترتيب طرف المبدا في الوجود واذا جعل المبدا من الجانب الاخر حال التقدم والتاخر في اللذين هما بحسب الرتبة و
اما الثاني وهو الترتيب الوضعي والصناعي فكدرجات الجده والنقل في النغمات فانها بوضع الواضع واختياره
وصنعته وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كاعداد الحيوانات والنباتات
الواقعة على ترتيب خاص مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس
تشوشت عليهم الاعتبارات فيما لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي الطبيعي اذا اجتمعا ولم

يعلموا

يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا اختلف الحال في الرتبة فيصير المتقدم متاخرا او بالعكس اذا
جعل المبدا في السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع
الذي لا يجامع المتاخر في الوجود وبين المتقدم بالزمان اذا اجتمع في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان
المتكون منها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من جملة اسباب بل لها ثلثة اقسام من
المتقدم عليه من التقدمات والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم اجتماعهما معه والثاني من
حيث كونها سببا له غير تام والثالث من جهة كونها واقعة في ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب
مما فرض مبدا سواء كان مبدا في ترتيب هو بعينه مبدا في الطبيعة ام لا ثم نقل الى اشياء اخر فجعل
الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما او معنى اسم التقدم بعد ما نقل من الزماني والمكاني الى
الرتبي وهو المكاني لا مطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية او الوضعية
او الاتفاقية نقل الى اشياء اخر منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على ما دونه في ذلك
الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان
بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كانه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدا المحدود
كما في المتقدم الرتبي ولهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد
وانتقاصها في الاخر فعلى هذا التحقيق ههنا ايضا المفهوم المشترك لجميع التقدمات فان السابق فان كان
في باب ما له بالسبيل الثاني والناقص وليس تجد له من هذا الباب الا وهو حاصل للسابق مع زيادة كالسواد الشديد
وله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للهوا الضعيف من تلك الطبيعة شيئا الا وهو حاصل
للفرد الشديد منها وكل ذلك في كل ما له كمالية وتفوق في معنى كالمخدوم بالنسبة الى الخادم والرئيس بالقياس
الى المرؤوس فان معنى الاقتداري والاختياري في المخدوم والرئيس اولا واكمل منه في الخادم والمرؤوس فيوجد
للمخدوم من معنى الاختيار ومايجري مجراه ما لا يوجد منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب للخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس
والمرؤوس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل في هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر
العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها لكان الخادم اولى بهذا التقدم
من المخدوم وكذا الرياسة ليست معنى مشتركا فيه لهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء اخر كالاختيار والقدرة و
التدبير والحكومة ونحو هذه الامور التي لا ينفك عن لوازمهما وفي قوله فيتحرك باختيار الرئيس منافشة فانه يفهم
منه التقدم بالطبع وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاختيار الذي للرئيس هو اكمل وافضل مما للمرؤوس سواء كان الاول سببا
لحركته ام لا ثم نقلوا ذلك الى ما يكون له هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي له الوجود

اوبريد بيان فقدان التقدم ومقابله وانما التهمت طبيعة المعلوم للجماعة ودون العقول وفيما التقدم بصيغة
المعرف المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى دقيق لا يدركه الا اولى العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم
بالطبع وملاكه اصل الوجود فجعلوا الموجود الذي يحتاج اليه موجود الاخر سواء كان فاعلا او مادة او صورة
او شرطا او جزء معدما عليه لان له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا
وقد كان الاول موجودا فان التقدم والتاخر ههنا نفس الوجود مثاله الواحد الكثير ولكن من شرط الواحد
ان يكون الكثير موجودا ولا يكون الكثير وجودا الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا ان يكون
الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير اولا يكون بل مجرد كون مفتقر اليه في ان يعطى الكثير وجودا حاصلا
بالتاليف منه ومن غيره يكفي في حصول هذا المعنى من المتقدم ثم فصل بعد ذلك الى الحصول الوجود
من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان او الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان ما به التقدم
وملاكه في احدهما نفس الوجود وفي الاخر كيفيته وتاكده اعني وجوب الوجود فكل اثنين يكون وجوب
احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء ثالث فله في حد ذاته امكان
ان يوجد وان لا يوجد ولم يجب الاخر وجوب الوجود من ذاته يجوز ان الاخر منهما وحد لزم وجوده ان
يكون علة موجبة لوجود هذا الممكن الوجود لذاته فيقال لذلك انه متقدم بالوجوب فيوجب عليها ولا
بناء في ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك التاخر والتقدم وكذا التلازم
بينهما في الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانتا معين متلازمين لكن ليس للعقل ان
يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد وان كان له ان يقول لما تحركت اليد تحرك المفتاح اذ ليس له ان
يقول لما تحرك المفتاح تحرك اليد وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان ذلك دليلا على ان اليد قد تحركت
فالتلازم بينهما ليس كونه واحد فاحدهما مستند الى الاخر بمعنى انه موجب له والاخر مستلزم للاول بمعنى
انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل بنفسه او من غيره فالحركة الاولى سبب مقتضى للحركة الثانية وليست
الثانية سببا للاولى وان لم تنفك عنها ولا يبعد ان يكون الشيء بما هو هو وجود
ان يكون علة للشيء او يريد بيان ان العلة ما لم يجب بها علته لم يكن علة بالحقيقة وان المعلول ما لم يجب
وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة لغير ليست علية العلة من الصفات
الزائدة على ذاتها بل ذاتها بذاتها وكونها علة بشيء واحد في الواقع بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة بين
ذات العلة وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة للشيء فيجب ان
يكون المحيط علة له وحده مسئلة غامضة شريفة من المهمات وينتهي اليه كثير من المقاصد منها انه فقط

على وحده ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه على وجه عرفه العارفون من انها لمعات نوره وشئون ذاته و
تجليات جماله وجلاله وخلاصة ما ذكره من البرهان عليه ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون
لذاتها مؤثرة في المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن
تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة وانضمام شرط فلم يكن ما
فرضناه علة علة بل العلة هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء يكون
لذاته بلا زيادة قيد او شرط علة موجبة لذلك المعلول فكل علة يجب ان يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علة
ولها وجودان وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب كونها علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة
بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان
حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها بما دام الموضوع ليميز
عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات
الذاتية كالحيوانية للانسان واعلم ان كل ممكن موصوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق وهو كون العلة
بحيث يجب له التاثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده
يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة اجتماع النقيضين وله امكانان مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهما
غير الامكان الذاتي بحسب المهية للوجوبين فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون علة الشيء ويمكن ان لا يكون
بازاء السابق الذي يكون وصف المعلول من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقوله فذلك المكون هو كل ممكن ان
يكون ويمكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق بالوصف لانها متقيد في ذاته ما دام وجود علته فثبوت العلية
للشيء يستلزم نفي هذين الامكانين عنه وقوله ولا من حيث هو المعلول هو ممكن ان يكون بوجود اشارة الى
اثبات الوجوب اللاحق ونفي الامكان الذي يقابله وقوله ولا من حيث ذلك انما العلة يمكن ان لا يكون بل يكون المعلول
فذلك معط للوجود اشارة الى اثبات الوجود السابق ونفي الامكان الذي يقابله اي ليس المفروض علة بكونه دائما
كونه بحيث يمكن له ان يكون شيئا ولم يبلغ الاصح له تكوين الشيء بكونه بالفعل الشيء ولا معطيا لوجوده والفاعل
قوله فذلك معط للوجود ليست بجزاء ولا التفريع بل زائدة فصيحة و ذلك لان كون الشيء على الممكن ان يكونه
ليس لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا في ان يكون الشيء عنه ان يريد بيان الوجوب السابق
بالبرهان وهو ان وجود الشيء عن الذي يمكن ان يوجد منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد
والامكان ما بالقوة محصلا لما بالفعل والعدم مبدءا للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك ان ذلك الى
الذي يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه او لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده

عنه اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء فاذن قد يكون معه الشيء مرة ومرة لا يكون ولنسبة الى الذي يوجد والذي
لا يوجد نسبة واحدة فليس المعلول في حالة يتميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة في حالة يتميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا
يميز يكون المعلول عنها عن لا كونه عنها تميزا ينبغي ان في حالة حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود
اولى من لا كونها ولا كونها علة لوجود الشيء اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام
حالة الى المتساوي النسبة اي الممكن الاتحاد بها متميزا كونه موجودا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان
مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل لهذا الاعتبار والامتياز اولوية لاحد الجانبين عن الاخر فاما ان
ينتهي الى غير النهاية وهو محال في نفسه ومع ذلك فلا ما ان يكون حكم الامكان موجودا في النسبتين باقيا فيحتاج الى
مرجح اخر فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شيء سواء كان واحدا او كثيرا اجتماعيا او غير متناه بطل
حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان موضوع العلة بالحقيقة لم يكن الذات العروض علة اولا ولا وجوده
بما هو وجوده بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شيء منضم اليها اي شيء كان ارادة او كلوة او غضبا او
كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او حصول مطر او هبوب
ريح او وقوع وقت كفصل الربيع فاذا حصل ما به صارت العلة العلة بحيث لا يتوقف صدور المعلول عنها على امر
وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المعلول عن العلة لم يوجد فالعلة بالحقيقة هي التي
وجب بها وجود المعلول ووجب لها كونها علة والذي يحتاج علته الى امر زائد عليه فليس هو بعلة وهما معا في
الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليس معا في القياس الى حصول الوجود وذلك لما ثبت ان كل علة يجب منه
وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المعلول لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب منه وجوده وكل منهما يمتنع انفكاكه عن
صاحبه فهما معا في الزمان ان كان وجودهما في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا في الدهر ان كان
وجودهما في الدهر او كانا معا في السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان حصول معية معتبر من حيث تغير وزمانه
اعني متاه ومعية الثابت للمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته او وجود مطلق هو المعبر عنه بالدهر كنسبة
العقل الاول الى الفلك ومعية الثابت للثابت هو السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ
الثلثة وليس الامر كما زعم الامام الرازي انها الفاظ هائلة ليس فيها معان محصلة بازائها حيث قال في المحصل ناقلا
عن الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت
الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك لان المعية التي بين المبصرات كالحركة مع الزمان
معية متجددة متبدلة لكنه وجودها من نوع اخر من المعية وليست كالمعية التي هي بين الواجب تعالى وصفاته وافعاله الا
ولوية ولا كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول محصل سواء كان اهو بلا

او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا فقه ههنا بتفصيل الالة والعبارات
على المعاني على ان هذه الالفاظ مالوفة مستعملة في لسان الشرع ومعان قريبة من هذه المعاني فهذه المعية منهما
في الوجود لا ينافي كون احدهما احق بالوجود واقدم من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس ولكن ليس لك ان تقول
الشمس من الشعاع وان كانا معا في الزمان وكذا نقول المعلول معية التضايف اذ المتضايفان من حيث هما متضايفان
لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست مضادة للتقدم والتاخر الذين لا بد لهما من ملاك اصل الذات
مع قطع النظر عن تعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فان المؤثر في المعلول ذات العلة ووجودها لا وصف العلية
وهي بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاخر في نفس ذات المعلول ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم
على شيء اخر انما يتقدم عليه ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر وكذا حقق
انه في كل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما اضافيين كانا معا
في الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الاخر و
اذا ارتفع ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اذ ليس اولى اه منشأ هذا الاشكال احد الامرين اما تحقق
المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست
في مقابلة هذا التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العقلي والوجود العيني فان كلا من العلة والمعلول بحسب تصورهما
العقلي علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض في الجواب
ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان بعضها صادقة في هذا الموضع وبعضها كاذبة
والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها غير صادق فههنا اربعة احتمالات لاشتراك كل من لفظ
اذا ولفظ وجد بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان الوجود كل اذا احصل يجب عنه في الوجود نفسه اي في الخارج
ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا احصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر والمعنى الثالث ان وجود
كل منهما اذا احصل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجوده كل منهما اذا احصل يجب عنه في العقل ان يكون
قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقوله لفظ اذا في هذه المواضع مشتركة مغلطة ارادته انها كذلك سواء كانت
بنفسها او مع انضمام قرينة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم ان لا بين اشتراك القضية المذكورة
بين هذه المفهومات شرع في تبيين معانيها للتوضيح بعد ذلك في دفع الاشكال من جهتها بازالة الاشتباه فيها
واعلم ان ثبت كذب القضيتين الاولتين هو من جهة سور الكلية فلو اهملتا او بدلت لفظ كل منهما بلفظ احدهما
لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمعلول بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو
العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول فليس كذلك فالقضية

الاولى صادقة عند الاجماع في حق العلة دون المع والقضية الثانية صادقة عند ذلك في حق المع دون العلة
فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المع قد وجد من جهة نفسه او لعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع مستغنيا
عن العلة فلم يجب بها وقد مر انه ما لم يجب بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على
الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المع اذ ليس المع اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية
بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المع حاصلا في نفسه او لعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت الذي
سبق وهو المراد فيما دل على نفس الموجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاتفاقية
فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا مناف في وجود المع وكذا مقارنتهما له واجتماعهما معه فيصدق القضية
المذكورة بحسب كل من الجانبين او كل منهما اذا اقترن بالاخر او اذا اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن
اضافة الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية وكذب القضية الثانية من جانب المع كما حكم به الشيخ واستدل عليه بوجهين الذي
ذكرهما فانما ليس الامر عنده كذلك بيانه يتوقف على مقدمة وهي ان الوجود كما يكون بالذات وبالغير وكذا يكون بالقياس الى
الغير ومعنى الاولين معلوم مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير الشيء بحسب الحال في نفس الامر
ان لا يكون منفكا عنه في كل شيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب على ما يوصف به
العلة بالقياس الى معلولها والمع من حيث كونه معها بالقياس الى علته واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلول
الاخر واحد المضافين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء كل المع بحسب
وجوب وجوده الحاصل له منها ان يكون هي ما وجب لها الوجود اما بنفسها او بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا
فيظهر صدق القول الثاني من جانب المع فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علة مما قد وجب مقتضيه و
لولا هذا الوجوب لم يمكن الاستدلال من وجود المع الى وجود علته كما في البرهان الاني ومن هذا القبيل الضرورة
الذهنية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب وجود الجزء بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب معه او وجود
ان يكون الحيوان قد حصل والانسان مع الحيوان بالاعتبار الذي يكون فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول
العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان ولا يلزم ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المع
حاصلا بحسب وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد ان يكون
الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا
يكون لمثله معنى محصلا واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يقول اذا وجدت العلة
ان احد من القسمين وهو القسم الثالث من الاحتمالات التي ذكر في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد
الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمع اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل في العقل معنى صحيح لانه اذا اعتقلت المع

في العقل

في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان العلم بان المع لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى علة كما في البرهان
الاني فصدق ان كلا اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما بخصوصية علة للاخر في
الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بالاخر يختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمع من جهة العلة علم يقيني والذي
بالعكس علم ظني وذلك لان العلم يقتضي المع بخصوصيته والمع لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا
بالخصوص فالعلم بالعلم يؤدي الى العلم اليقيني بالمع بعينه كما برهن عليه والعلم بالمع على القطع لا يؤدي الى علم يقيني
بالعلة بخصوصها بل لعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمع في الحصول العقلي انما يكون بحسب التمثيل الذي التصور
لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب
عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المع صادق بلا ريب
لانه اذا وجد المع الخارجي وحصلت في العقل صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في
العقل معرو عنه حتى حصل المع في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المع في نفسه بعدية بالزمان
فقط بل و بالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المع في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة
العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل اولا وهذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا
وانما وقع هذا التردد في كلامه لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس
التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو
الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدقه في
جانب العلة وهذا قسمته وانما قال هناك لا يصدق وهنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع
وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلة فيه والاطلاع على العلاقة
اللزومية بينها وبين معلولها بان المع قد حصل بسابق على هذا الوجود العلي للعلة لكن لا يجب ذلك في جميع المواضع
فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية السابقة الشاملة للطرفين كما
حكم بكذب القسمين الاولين ولكن في جانب الرفع فانه اذا رفعت او اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على
وجود المع كذا رفعها متقدم على رفعه فكذلك التقدم فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكما ان الشبهة
وجوابها يطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة في الجهتين وكان
على الشيخ دفعها بجميعها جميعا الى ههنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود الذي يذكره الان دفع للشبهة في
طرف الرفع والشبهة فيه قول القائل اذا رفع كل منهما وقع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اذ ليس احدهما
اولى بان يكون علة في نفس الامر دون الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب

يكون وجوده مستفادا من غيره بالذات وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بالغير بالذات
وكلما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل
الرابع من المقالة الثامنة ويرد عليه ايضا ان الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد
من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا على عدمه فكذلك لا يلزم من كون
وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومبدعه كيف يكون فاقد الذي
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا بد في معنى الحدوث والتأخر والبعدية ان يكون المتأخر الحادث مسبوقا بالعدم
زمانيا او ذاتيا ولا يكون من الوجود غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة
وجود الاخر او في زمانه متأخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا متكافئين او معين قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت له في الخارج فهو وان كانت باعتبار العقل
من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين
القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى
استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له
وجود في قول الشيخ ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت ان لا يكون له الوجود بل بمعنى السلب فان
العقل لا يعطف على الاسم ان تمت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان للمهية الممكنة الموجودة في الخارج
اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي فان الموجود هناك اثنان و
ان كان الموجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو المهية من حيث هي موجودة في الخارج بنفس
الوجود فكذلك المهية المعدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا كما اعتبار ان عقليان
بحسب الخارج هو ان كانا على سبيل التحليل اعتبار رفع الوجود واعتبار رفع المهية برفعه فالمعدوم هناك
اثنان وان كان العدم واحدا على وزان طرف الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مطلقا من غير تخصيص
بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب المعدوم كليهما محال ومع كل من السببين له مرتبة ذاتية
عنهما فكما ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية
فلم يتم معنى الحدوث او على انه بوجود لاحق وعدم سابق اذ لو كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق
اذا كان الحدوث صفة المعدوم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع الى ما حققناه في كيفية اتصاف
المهية بالوجود لا على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى

الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول
بعض هذه كاذب وبعضها غير قادح كما مر حذو النعل بالنعل والتحقيق فيهما ان وجود العلة وعدمها يوجبان
وجود المعلول وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع او عدمه دل ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المع
او عدمت حتى عدم المع وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المع وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه و
قد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجوب به فاذا فرض المع تحقيقا او ارتفاعا
فقد فرض ما لا بد من فرضه وهو فرض العلة وجودا او عدما حتى امكن لما حدها وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب
بالغير وقوله بالقوة المراد به على الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شائع في كلامهم كما يقال العقل البسيط
للباري سبحانه علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات
المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس سببا لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضرورات وجود المع وعدمها من ضرورات عدمه
كما ان وجود الجزء من ضرورات وجود الكل وان لم يكن وجوده سبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون
وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما لا علة له فنقول في حل الشبهة
او العوض ههنا تحقيق المقام على وجه ينحل به الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك بان
يتبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه فهما مختلفان لان جهة المعية
من جهة ان وجوب وجود احدهما بالاخر وليس في وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع
مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم تقدمهما معا في الزمان او نحوه ووجوب علم احدهما بالاخر لا
العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن يقع ههنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى
الحدوث الذاتي وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات
اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود فقدما بالذات فيكون محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال
الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته فكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن
ما لا يصدق عليه من حيث هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت كما انه يستحق
الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات
المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن فان مهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك فيمتنع ان يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان

يكون

استثنى بعضهم من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واستثنى بعضهم تلك القاعدة قاعدة
الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر ان للوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية
الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كالابيض وهو معنى بسيط سواء كان شاملا مبادام لاني لا ابيضية
عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا مدخل فيه معنى اخر ولذلك عبر عنه بالفارسية بسفيد
وكذا في نظايره فان قيل شكل الاشكال يرد في اتصاف المهية بالوجود حيث ان ثبوته اما متفرع على
ثبوتها فيلزم ان يكون المهية قبل وجودها موجودة وبالجملة مناط تقدم الشيء تقدم كان في اية صفة
كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتأخر وللمتأخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم الزماني عبارة
عن كون المتقدم حاصلا في زمان ولم يحصل فيه المتأخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان للمهية تقدم
على الوجود فلا بد ان يكون للمهية مرتبة من الكون والوجود ولم يكن الوجود كائنا في تلك المرتبة على ان
كل اعتبار اخذته سواء كان وجودها او عدمها اذا اعتبر مع المهية في اي مرتبة كانت يلزم من اعتباره
اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على الوجود سيما المعم حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها
او عدمها واما التحقيق المرجوع اليه الذي ينحل به الاشكال في كل المقامين وهو ان المهية وان كانت
غير مراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها مجردة عن كافة
الوجودات والعدمات فيصفها شيء منهما وهذه الملاحظة ليست بجود نعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا
بل لكون كل ما هو غير المهية من الصفات اذا اعتبر معها كان خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها فلها
في حد نفسها من حيث هو اعتبار ذاتها بذاتها تجرد مما عداها لكن في هذا التجرد ايضا نحو من انحاء وجود الشيء
لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة التي هي خلو عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى من
جميع العقلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من العقلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة
ومقابلاتها تقدم العلة القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل
المقبول ونعم يصح ذلك لا بان يقال ان قوة الوجود تثبت فيها ضرب من الوجود والعقلية لانها جوهر
ضعيفة الوجود في غاية وهكذا حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكل الطبيعي نحو وجودها بالذات
الذي هي بحسبه في ذاتها ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك انيق عجيب   ومما يشكل الاهتمام
القوة والفعل وان ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة ذلك من المهمات اما ان البحث عن احوال
القوة والفعل وان ايهما اقدم في التحقيق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى
لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع

الا ههنا الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب الاعتناء
به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي الذي هو من احوال المهية من حيث ذاتها لان
مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال المادة الموجودة والفعلية تشبه بالوجوب وسيجيء البحث عنهما
في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة بمباحث التقدم والتأخر
اذ بمعرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتأخر زيادة ظهور وانكشاف فاذا لكل منهما نوع تقدم على الاخر
فان للقوة تقدما على الفعل في الزمانيات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدما عليها مطلقا بالشرف والكمال و
بالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك   فصل في القوة والفعل والقدرة واثبات المادة
لكل متكون اه يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ
بالاشتراك والحقيقة والمجاز والاتفاق لاتساق الواقعة من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم يبين ان القدرة التي
هي من القوة باصل المعنى ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما من شأنه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي
بمشيته يفعل دائما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حري بان يسمى قادرا اذا كان ارادته شأنا بفعله
سواء كانت عين ذاته او زائدا عليه بل هو احرى والبق بان يسمى قادرا مختارا من الذي يختار لا لذاته بل
لداع خارج كما هو مذهب بعض المتكلمين او لا لداع اصلا بل على وجه الجزاف كما راه افون اعني الاشاعرة
وذلك لان اختياره وجود الفعل على وجه يطرد العدم بالكلية لا في وقت خاص لعبد وقت ثم يبين ان القوى
التي مبادي الحركات في الافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل
كما في الحيوان او بالنطق كما في الانسان كانت غير تامة القدرة تحتاج الى انضمام داع او صادف خارجي
حتى يتم في فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر من قوة واحدة الحركة والسكون ويدرك بقوة واحدة
الالوان واللالوان وبتوهم قوة واحد اللذة والالم ويقع من مبدا واحد الشهوة والغضب وكذلك
القوى التي هي مبادي الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وظلمان
انقص وابعد كان المقوي بها عليه اكبر وابعد القوى الانفعالية هي الهيولى الاولى ولذلك يقوى على اشياء لا نهاية
لها كما ان البادي تعالى يفعل الاشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية ما يحصل بالطبع
ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف
ثم يبطل مذهب جماعة من المتكلمين ووافق لطايفة من الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل وزيف
رايهم ويبرهن على فساد قولهم ثم يبين ان القوة على الشيء امكان وجوده بعد ما لم يكن ان يكون
جوهرا قايما بذاته بل يجب ان يكون قايما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق

العرض بموضوعه او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنها ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول
قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان تسبقه مادة ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان
القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهبت طايفة اليه من عامة القدماء وما يلزم ذلك من جعل المبدا
الاول شيئا ناقصا خسيسا كالظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى ان لفظ القوى وما يرادفها قد وضعت
اول شيء للمعنى الموجود اه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها
بقول كثير ولكنها وضعت اولا وضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدر الافعال
شاقة من باب الحركات والتحريكات ليست بكثيرة الوجود من نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية
وليسمى ضد هذا المعنى الضعيف فكانه زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة التي هي اصل الكيفيات النفسانية
والملكات الحيوانية المنتشرة يكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضده العجز بل نقول
ان للقوة بالمعنى الاول مبدا ولازما اما المبدا فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل شيء
بسهولة فجعلت القوة للمعنى الاول الذي لا ينفعل لاجله وبسببه الشيء بسهولة فان من اول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال
الشاقة ان يطرأ له انفعال ويلحقه ضعف مع من قصار انفصاله والالم العارض له منهما مما يصده عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال المحسوس دليلا على الضعف فاذا ثبت ذلك فنقول
ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول
ان القوة بهذا المعنى لها وصف عام كالجنس لها ولها لازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم
فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل كان صدور الفعل كلا صدوره عنه في محل الامكان فكان الامكان
الوقوعي لازما للوجود واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى ذلك الجنس فاطلقوا لفظ
القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثر في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم
يكن حتى انهم سموا الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات
الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية اذا النفس اذا عالجت نفسها في الامراض النفسانية او تشخصها او غير تشخصها
في الامراض البدنية تسمى كلها قوة لان كلا منها مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر حتى اذا كان مبدا
للتغير منه في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك لانه هو وبعينه شيء واحد بالذات بل لانه ونفسه شيئان مختلفان
بوجه من الوجوه المتكثرة للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي مهن اختلاف الحيثيات التعليلية
فالنفس مثلا اذا صارت مبدا المعالجة نفسها فهي مما لها من ملكة العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة ولها
من قوة القبول منفعلة فليست من حيث هي لغيرها فاعل العلاج مبدا الا من حيث هي غيره فكان ههنا شيئين مفترقين

في فرض بين انها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوتها ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك بصورته
المتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي
يمكن ان يصير اسود وذلك لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت
قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة نفسانية او حيوانية او نفسا فاعلة لشيء او منفعلة
عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدا فعل او انفعال بل انما من حيث هي قوة على الاطلاق امكان ان
يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال
نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد الامكان بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو
المعدوم المترقب وجوده وهذا ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل المتعلق فسموا امكان قبول القابل وانفعاله قوة
انفعالية وسموا حصول المترقب وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما القابل للفعل
بمعنى الامكان مثل تحرك وتشكل وسود وانقطاع وانكسار ونسبة الفعل بهذا المعنى الى القوة بهذا
المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم القوة فعلا بالحقيقة فههنا لما سموا
الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحضور والوجود بالفعل لان قياس ذلك الى
المسمى قديما قوة بهذه النسبة سموا الحضور فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان
هو القوة المسمى بالاستعدادية ولا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية والفاعلية والقابل قد يكون ناقص
الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او الة كما ان القابل قد يكون ناقصا كما له واعلم ان هذا الامكان
شارك للامكان الذاتي الحاصل في المبدع والكاين والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة
الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب المهية الماخوذة بنفسها من حيث هي ومنشاه نفس تلك المهية وهذا حال
الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى حصول كماله القابلية بعيد
الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصير بها قابلا بالفعل وربما الوجود فللامكان ههنا المعنى خطر
الوجود كاعدام بعض الملكات التي من شأن الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الا
مكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث
له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعم صاحب حكمة الاشراق ومتابعوه فان الامكان المذكور في الترديد
الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او ممتنع او واجب ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع
لكن بعد التفتيش يلزم ان يكون مصداقه وسط بعة امرا وجوديا لما يلحقه من المخصصات المكانية والزمانية
والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال

الكيات القارة من الخط والسطح والجسم المقدار بل وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع مخصوص
على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه امر
ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك
اذا عرفت القوة بان معنى كانت عليه عرفت القوى بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره فغير القوى اما الضعف
واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضرورى واما غير المؤثر واما الخط الذى يكون ضلعا لمقدار سطح مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وحوصر فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال
فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه واما القوة بمعنى الشدة فعندنا كمالية فى نفس الوجود على
الاطلاق او فى وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة فى الغير فلا تنحصر
فى مقولة بل لها انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ فى بيان اقسامها واما القوة بمعنى
القدرة فالمشهور انها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان
بما هى حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها ومن كلام اريد بها الحالة الامكانية التى يصح بها
صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهى بهذا المعنى لا يوجد فى البارى تعالى ومن نحى ملكته وهم العارفون
عن المادة الجسمية بالكلية وهى بالمعنى الذى يصح اطلاقه عليه وعلى غيره وهو كون الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل سواء شاء ففعل او لم يشاء فلم يفعل وسواء كانت المشية دائمة ام لا وسواء كانت
عين ذات الفاعل او زائدة عليه فيكون مرجعها الى كون الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا
او عرضا وكل من المعنيين بل الثانى الذى هو الاعم نوع اضافى من القوة بمعنى الصفة المؤثرة فى الغير بما هو
والمراد بالصفة ههنا الوصف العنوانى سواء كان عين الشئ او جزءا او صفة زائدة عليه والشيخ بصدد بيان
هذا النوع من القوة لا الذى هو القدرة مطلق وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع فى توضيح ما هو بصدده
من بيان القدرة نتكلم فى معنى القوة بالمعنى الاعم من اقسامها فنقول القوة مبداء التغير من اخر فى اخر
حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر فى اخر لان الشئ الواحد او فعل فى نفسه اثر الكان ذلك الواحد قابلا
وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لا شبهة فى ان الشئ يمتنع ان يكون مبدا التغير فى نفسه لانه لو كان مبداء
لثبوت صفة فى نفسه لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فى تلك الصفة
فعلمناه ان مبداء تغيره لا بد وان يكون غيره واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل
واحد او افعال مختلفة فكل القسمين يقعان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل
شعور او لا فحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التى يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به

شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان عرضا فان كانت صورة مقومة فاما
ان يكون فى الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون فى الاجسام المركبة فيسمى
صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التى يكون للافيون والمسخنة التى فى الفرفيون واما ان يكون
عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثانى القوة التى يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها
شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التى يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة
مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية سواء كانت فى الفلك او فى الكواكب القسم الرابع القوة
التى يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك القوة النفسانية الموجودة فى الحيوانات
الارضية فهذا ذكر اقسام القوة وصدورها وموضوعاتها واعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على الطبايع
البسيطة كما يطلق الطبيعة ايضا على الطبايع على كل صورة نوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منها باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية
وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس
واحد وانما هى من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن   وقد اشكل من هذه الجملة امر القوة
التى بمعنى القدرة فانها يظن انها لا يكون موجودا الا اه اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم
يريدون ان ينظروا فى العقليات نظرهم فى السمعيات وفى الالهيات نظرهم فى الجسميات ولم يبعد ظهورهم عن ظهور فهم
العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان البارى تعالى عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات الا ما شاهدوه
من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية يمكن الحيوان
من الفعل والترك ولا يكفى تلك الصفة فى صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شئ اخر من مرجح او داع او قسر
قاهر فهى بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول فالذى يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان
كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذى لا يغيب ذاته عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة
بين شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض ما فهم المنبعث امامهم اوردت
المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول فانهم لما راوا قدرة الانسان الذى هو اكمل الحيوانات
متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده فيفعله كالسكون او لا يريد فيتركه ظنوا ان كل قادر
كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وانما هذا القياس بط فان مناط القدرة فى الانسان
ليس ان يفعل فى بعض الاوقات او دائما بل ان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد
فلم يفعل وسواء اراد دائما ففعل دائما او لا فمن فعل شيئا دائما بارادة دائمة فكان قادرا عليه لا محالة وانما

الثانى فانهم لما وجدوا انهم يقولون ايضا فى تفسير القادر انه اذا شاء ففعل وان لم يشاء لم يفعل توهموا
منه انه لا بد فى تحقق هذه القضية ان يكون القادر هو الذى يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد
اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذى يفعل دائما فقط ان كان يفعل من غير ان يشاء ويريد
فيصدق انه ليس بقادر ولا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك
وان كان مبداء فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا
هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم والارادة دائما غير متغير دواما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك
والتغير فانه فى جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون القضية نفى قولنا
اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فان كلتا هاتين القضيتين الداخلتين فى تفسير القدرة وتحديدها
شرطيتان والشرطية لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون مقدمها
صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان طيرا لكان يتحرك فى الجو وقولنا
لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد البارى الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم
يفعل فان المقدم والتالى جميعا فى هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا
والتالى صادقا مع صحة الشرطية كما فى لو كان الانسان طايرا لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق
القول الشرطى الى استثناء وصدق حمل فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه
القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشاء لم يفعل انه لم يشاء فصحت بهذه القضية القدرة
وان خلت عن الاستثناء العينى المقدم فيهما فكذب المقدم فى احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا
انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا واذا لم يشاء لم يفعل لما علمت فاذن كان لا ينبغى ان
يقع التنازع بين الفلاسفة والمتفرقين فى اثبات قدرة الله تعالى لانهم جميعا متفقين فى تحقق
هذا القول الشرطى الواقع فى تحديد القدرة فيكون المقدم فى احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب
التحقق واجب الصدق والحصول وفى الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع التحقق فى حقه تعالى عند الفلاسفة وعند
المتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع فى شئ خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع فى قدم
العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر وستقف عليه وهو ثبوت الارادة
القديمة الازلية مع حدوث العالم وتجدد وجوده ودثوره على وجه توافق قوانين الحكماء واراء الحكماء
الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة اينما يحصل يتعلق المشية لكن في غير الاول تعالى يستحيل ان
يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية وصفة زايدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا اغراض

اتفاقية بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا كحصول ولا تغير فالقدرة هناك
تامة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث داعية او شوق او زوال مانع او حصول معاون او صلوح وقت
او حصول قابل وهى بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان القادر منا يحتاج فى
قدرته لتساوى طرفى الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق به ارادته الحتمية
لقدرته من الدواعى والاسباب المختلفة والاعراض المتلاحقة مثل الالة كحاجة الكاتب فى اختياره كتابة الى العلم
والنجار فى ارادة نجره الى المنحت او القابل كحاجتها الى القرطاس والخشب او المعين كحاجة الناشر الى وجود معاون
او فرغه بها ارادة الفعل الذى هو النسبة او صلوح الوقت كحاجة مسجد الادم الى وقت الصيف او وجود مقتضى
كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد الحركة فى الحبس الى زوال القيد
وما يجرى مجرى هذه الدواعى والاسباب فمن لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه فقد وقع فى التجسيم والتشبيه ثم
عما يقول المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول فى القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح
منه الفعل ومقابله جميعا والبارى تعالى لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى
عليه قلنا هذه الصحة هو الامكان بالنظر الى نفس صفة القدرة لا ينافى الوجوب بالنظر الى صفة الارادة و
المعلم الداعى الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة فى الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشئ الى ما اكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فمبدائية القدرة
لصدور الموجودات مبدائية بالامكان ومبدائية العلم والارادة مبدائية بالوجوب ولا منافاة بينهما
فاعلم ذلك فانه دقيق غامض   وهذه القوى التى هى مبادى الحركات والافعال بعضها قوى يقارن النطق
والتخيل فانه كما اراد ان يرم بتقسيم القوة الفاعلية التى هى اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة
الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفى كثير من ذوات القدرة ناقصة فى الفاعلية والتاثير بان
يقال ان هذه القوى التى فى عالمنا هذا مباد للحركات والافاعيل التى هى ايضا من باب الحركات على الاستحالات
بعضها قوى مقارنة النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلى الحاصل بالفكر او بغيره
على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل ايضا الادراك الجزئى الباطنى الحادث عقيب الاحساس او هذان الادراكان
وهذان الادراكان لا يوجدان فى المبادى العالية اذ لا تغير فى ذاتها ولا فى ادراكاتها ولا فى فعلها فان ادراكاتها
لا يتعلق الشئ وضده وكذا افعالها على مشية واحدة فمبادى ادراكاتها كمبادى افعالها لا يتعلق بالطرفين
وذلك بخلاف قوانا العقلية والادراكية فنفعل بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان ويدرك بقوة وهمية
واحدة من اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة والسكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية

ليست تامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة مبدا الفعل
ومبدا الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب تعالى حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكل معلوماته بما هي معلومات
بعينها مقدوراته وبالعكس كما يستحق تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الا اضعف حيث ان مبدا
فعلها غير مبدا ادراكها لكن مع ذلك مبدا فعلها يحاكي مبدا ادراكها ولهذا قال والقوى الفعلية التي
يقارن النطق والتخيل يحاكي النطق والتخيل فان الارادة والقدرة في النطقيين من جنس الادراك النطقي
والتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية تتم بها قدرة عقلية يترتب عليهما ما يناسبهما من الافعال نفعل الخيرات
والعبادات العقلية ووضع الشرائع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات المدنية والارادة
التخيلية من جنس التخيل والاعتقاد الوهمي وهي كالشهوة والغضب التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما
من الافعال ما يناسبها كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو ربما لجم اذا
صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد ههنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنس ومن تصديق
واعتقاد عقلي او وهمي ثم ما يتبعه من احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد واجتماع
فان كلا من الارادة والشوق الحيواني قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة
المميلة اياها الى احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الذي يحصل اليه ما لم يشتد فاذا تمت الارادة
المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف عنه وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح وبما يشتد شوقه الى فعل شهواني قبيح فينصرف
عنه ولا يريده لوجود مانع باطني وصارف داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان
يتخلف عنه الفعل بخلاف الشوق الشديد الا في غير الانسان او فيه بما هو حيوان فقط فان الشوق في الحيوان
بما هو حيوان لا ناطق رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان الناطق بما هو
حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة والغضب وبعدها القدرة
المباشرة لفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني بل ذلك
في افعاله الشهوية والغضبية فتامل فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين من المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع
في الخلط والغلط فظن ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود
في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا
فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا اخذت بانفسها فهي ناقصة في كونها مبادي لشيء او غير
تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد وراي عقلي تابع لتصور عقلي لطريقة اذا كان

الاعتقاد

الاعتقاد بديهيا او بفكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهواني
او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة المسماة بالاجماع لا المميلة فقط او اقترن شوق شديد
شهواني او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى مخالفة لها يصير تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية والعضلات
والرباطات فكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادي بالقوة وبالامكان وقد صارت مبادي الافعال
بالفعل والوجوب وقد مضى سابقا ان العلة ما لم يصر علة بالوجوب والايجاب لم تصر علة بالفعل وكذا ما لم
يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او معارضة مقهورة
لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار ومثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من انفسنا طبعا وداعيا
شوقا قويا اليه وهو مما لا يعارضه فينا داع الى الكف عنه فعلناه لا محالة وربما فعل الروية فنجد ان المصلحة في
تركه وقع فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا هذا الميل الاخر فكففنا النفس
عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كما للمتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء كالزاهد
المغلوب الشهوة في اللذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة
في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلب الحرص فيأكل ما يعلم مضرته ونسبة مخالفة المثلين في باب القوى المحركة
لتخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي التخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة ففينا ميلان متغايران نوعا والفعل قد
يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما يشتهيه ولا ينفر عنه بان لا يكون لذيذا
ولا شيء لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون
الميل الاخر لفقده او لم يوجد وكالاكل لاكل شهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها وان كانت مغلوبة كما في
من مثال المحموم فالفعل المترتب على الميل الحيواني دون الارادة النفسانية ثم ان كان ترتب الفعل على احدهما
مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فايهما غلب على الشخص اطاعته القوة المحركة فان لم
يت وبان وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان القوى
القدرة المقارنة للنطق والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب بوجودها وحضور منفعلها
كالبدن وعوده وقوعه منها بالنسبة التي اذا فعلت القوة والقدرة فعلت بهذه النسبة الثانية تحقق
وجود الاثر بينها وبين المنفعل ولهذا النوع بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى
الفعلية ما تفرده مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان يفعل وفاعلا للمتضادين وما
بينهما من المتوسطات والثاني بقسميه باطل فكذا المقدم فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا
من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب   واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها

اذا لاقت القوة المنفعلة ان تفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار منتظر اليه لما ذكر القوى الفعالة المقارنة
للادراك التجددي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والصدور وانها لا يجب حصول الاثر من
حضور منفعلها وحصول النسبة التي بها تفعل حتى يفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات
بينها بالفعل وهو محال بل اذا انضمت اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها او غير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة
الغير المقارنة للادراك الحيواني ومن جملة احوالها انها اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عنده
الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة وشوق ولا قسر اما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة فيه واما
الثاني فلان المفروض ان المادة المهيئة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبعا منتظرا اليه لم يكن
ما فرضنا مبدا مبدا بل المبدا بالحقيقة ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومن ما حصل اولا ويكون
الثاني على هذا التقدير جزءا لما هو الفاعل بالحقيقة الذي وجب عنده الفعل عند تحققه ويكون في نظر الارادة
الجازمة المنتظرة فان كلا منهما جزء لما هو المبدا بالفعل والذي حصل من قبل وهو الجزء الاخر مبدا بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم
والادراك دون الاخر وقابل للشدة والضعف دونه   والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت
الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منها يكون
منه بالقوة ومنه بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وبين ان بعض
منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا صادفتها القوة الفاعلة يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة
ما لا يكون وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها
قوة انفعالية تكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن القوة الانفعالية كالقوة
العقلية قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة مثال البعيدة الناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها للجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فان المني والجنين
والصبي في كل منها قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان تنفعل فيه القوة الفعلية الحركة الى
الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية وبعضها الى الصبوة والتي في
الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل
الرجلية ولا بالحقيقة هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة
القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا لشيء بالفعل والوجوب فيكون له امكان بالقوة
والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له ان يصير انسانا بل ذلك هو ممكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل لا

بالامكان

بالامكان كالحجر والشجر والبقر فان كلا منها فيه امتناع ان يصير انسانا لا امكان له ولا امكان امكانه او علم
ان جهة قوة الانفعالية يخالف جهة القوة الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة
الانفعالية هي العدم والابهام لكن لا عدم شيء لشيء بل عدم شيء لشيء من شانه ان يوجد له لما فيه قوة امر فلا بد فيه
تركيب من امرين يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى البسيط ولا يستحيل انه لا بد في الوجود
من امر يكون فعلية عين ثبوته فيكون قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود
بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت وجود الهيولى الاولى ووجود المبدا الاول وهما في حاشيتي الوجود
المطلق فالاول فاعل للكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل
لانها في ذاتها فاقدة الكل وانما امكان الكل فيجب ان يحصل لها فعلية صورة بعد ما عن قبول صورة غيرها وجب
ما تلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدا الاستعداد وقبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى
بصورة المني فمن جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها
ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود يصير معدة لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال
الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج الى تعويض سديد وتعمق تام مع ذهن
ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عن بعض من ذلك واعلم ان الشيء كلما كان اشد وجودا او تحصلا كان اكثر
فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالمبادي
لما كان في غاية كمال الوجود وشدة الحصول كان فاعلا للكل وكانت قوية وراء ما لا يتناهى والهيولى الاولى
لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود وفي غاية الابهام لعرفها عن كافة الصور والفعليات كانت
فيه قوة جميع الاشياء ولست اقول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا للصورة ما على الاطلاق وانما تستعد لشيء خاص لاجل
لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلق وكذلك من شانها ان
يقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض منها عن بعض وانت قد علمت فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى
فصل وجنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي الاعراض من الاشراقيين بان الهيولى
اذا كانت على هذه الشرافة من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوائد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم
محض الوجود مسلوب عنه الزوائد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون
الهيولى وجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق
الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعدادات فهي لاجل انها قوة محضة

يصدق عليها معنى الوجود المطلق فهي بهذا الاعتبار موجود فقط ليست ازيد من مطلق الوجود والا لكانت لاحقة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود متأكد لا يشوب بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذة فيه فيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتتصور بصورة كمالية كمالية دينية والنباتية والحيوانية وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اقرب كانت القوى الفعالة في المادة الاولى التي قبل تلك القوة الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت الصورة الكمالية ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد وفي كثرة السوابق من القوى العمالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها صنايع وعبادات اي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى العمالة في النطفة حتى يبلغ الغاية الاخيرة وفي الغذا حتى يصير شيئا فشيئا اخر الامر دما ثم عصبا ورباطا وعظما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكر الشيخ من القوى العمالة في الشجرة حتى يصير مفتاحا من القوى العاملة والقوى الناشرة والقوة الناحتة وكالقوى العاملة في السرير ومنها القوة القاطعة والناحتة والمقطعة والمرغفة والحايزة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون متخالفة الذوات ان كانت من الاول ومتخالفة الصفات ان كانت من القسم الثاني والتي من القبيل الاول طايفة من ملائكة الله العمالة في الاجسام باذن الله تعالى دون الملائكة المدبرة للخلايق التي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جماله وجلاله ولهذا في الخبر ورد انه وكل الله بالانسان فيما يرجع الى الاكل والغذاء سبعة من الاملاك وهذا اقل العشرة الى مائة على ما ورد في ذلك فيقول الاول من تلك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك بنفسه وثان يمسكه في جواره وثالث يخلع عنه صورة الدم ورابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما وخامس يدفع الفضل الزايد عن حاجة الغذاء وسادس يلصق كلا بمصاحبه العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا وسابع يراعي المقادير في الالصاق واما القوى العاملة في السرير فيمكن ان يكون كلها لذات واحدة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا فوضت تلك الافعال الى ملك واحد ولم افتقرت الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا الى من يصب الماء عليها ثالثها ثم الى من يعجن رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرغفها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كاعمال الانس ظاهرا قلنا تجويز الملائكة يخالف خلقة الانسان لانها واحدانية الذات والانسان ونحوه مركب من الاضداد والاخلاط فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القران المجيد وما منا

الا مقام معلوم وفي الحديث منهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يسجد فليس منهم تنافس وتنازع كمثال الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الالات فعل الاخر ويزاحمه فقد يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجله بطشا ضعيفا فيزاحم باليد وكالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن محاذي سنة الله تعالى التي لا تبديل لها ولذلك يرى الانسان يطيع الله تعالى مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه والملائكة مجبولون على الطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخايضون في غمرات الحكمة انجر الكلام الى الموذج منها ولنقف في اثناء البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا الى طور المكاشفة وتحننا الى عالم الملكوت و القوى بعضها يحصل بالطبع وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالعادة وبعضها بالاتفاق اه الطبع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي ويعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد ههنا كما سيظهر من كلامه وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فزادوا في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور ويخرج عنها النفوس الافلاكية ويختص ببعض الاجسام العنصرية وربما يطلق الطبع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص واذا تفطنت بمعنى ادلها بالبرهان وهو ان المزاول للحركة سواء كانت في الفلكيات او العنصريات قوة جوهرية ساوية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء كانت الحركة ارادية او لا وانها امر متجدد الوجود كتجدد الحركة اللازمة له وبذلك ثبت صح وشاء العالم الجسماني وقد بسطنا الكلام في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره في مقالة من الفن في المنطق ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة لا انتقال بتوسط الطبيعة ولا ريب ان الطبيعة يستحيل ان يحركها الا على خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس ولذلك كلت الطبيعة لما حدث اعياء عنه بتكليف النفس ايا على غير مقتضى ذاته اذ الاعياء انما يكون لجذب حركة طبيعية على خلاف ما تقتضيه لتجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة وليس بين هذا وجود قوة للانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقع التجاذب في حركة الرعشة او الاعياء فنحن فيما سلف جنبنا عنه في بعض كتبنا دريا كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة له بحسب مزاجها ولست النفس للاولى التسخير ذاتي لانها قوة منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي فمن عدم الاولى النفس طوعا والثاني كرها وانما يقع الاعياء والرعشة وغيرهما من الالام والامراض في الاجسام ذوات النفوس التي كحقيقتها كلتا الطبيعتين

كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما اشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها ثم ان الطبايع بل الطبيعة بهذا المعنى على اربعة اقسام لان المتحرك بها ان يتحرك على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبالارادة هو القوة الحيوانية القوى الثلث اذ مبادئها ليست نفوسا وقد علمت بان مبادئ الافعال قد يكون طبايع وقد يكون بغيرها وهي اما الطبيعة او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ ههنا بصدد الفرق بين العادة والطبيعة لانهما متعاونتان يشتبه احدهما بالاخرى ففرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا اولا في استعمال مواد والات وحركات وهي يتوصل غاية للافعال وبوجه مبدأ فاعلي لها وبوجه صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي يحصل من افاعيل وحركات كان القصد بها موجبها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم لكن تتبعها غاية اخرى من غير قصد متوصل اليها بالذات فكان ههنا من الغايات العرضية كالسرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضرور بما جمعنا به الثلث وليست العادة نفس ثبوت تلك الغاية التي هي الصورة والملكة والحاصلة للنفس بواسطة تكرر تلك الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة من العود لكن كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صارت عادة له كما ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس وعلى نفس الفعل الصادر عنها بسهولة والحاصل ان كلا منهما يترتب على الافعال بنحو يترتب عليها الافعال بنحو اخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم بكلام يحصل منها اثر في نفسه وحالة يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الاثار في النفس صارت الاحوال ملكات راسخة وصورا ثابتة هي صورة تلك الافعال ومبادئها الافعال لسهولة والضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة محرقة نارية يفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وكان صدورها او لا يتكلف ومشقة وبحث كم حسبما كان بهذا الوجه يحصل تعلم الصناعات والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر او لا ثم الاستداد ثم ما فيها لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف ولم ينجع التاديب والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الافعال فايدة ولذلك قبل الرسوخ وحال امضاؤه لما هو المط في نفوسهم ولاجل ذلك يتغير تعليم ارباب البالغين العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية ورسوخ نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت اولا الصحيفة خالية قابلة لشكل نقش وصورة وسنعلم في مباحث المعاد ان افراد البشر انما ينبعث يوم القيمة

ويحشر على صور مختلفة بحسب صورة اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهائم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملكة مما يطول شرحه وبالجملة هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد واذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور القوى التي بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية اه قد عرفت ان القوة التي بالطبع لها اقسام اربعة كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة شتان منها يوجد في الاجسام الحية احدهما على نسق واحد وهي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد وهي ما في الحيوانات الارضية وشتان اخريان يوجد في الاجسام الغير الحية احديهما في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة او العادة او الاتفاق فلا يوجد الا في جسم واحد من تلك الاقسام الاربع كالانسان والحيوان القريب مزاج الجسم الحيواني الذي يختلف اقل عليه من مزاج الانسان فان الاعتبار مما يمكن تحققها ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والسيع وقد قال بعض المحصلين ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدمه اه زعم قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من اهل علماء الكلام ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة ممكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم بان هذا القائل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان ترى شيئا قبل ان يبصر ان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه شيء يستحيل عن ان يبصر بصيرا والخشب الذي ليس في طبيعته ان يقبل النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا الاستبعاد عندي ليس في موضعه لانا نسمي القوة لكونها مبدأ للتغير فمبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدائيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن تمام المؤثر موجودا بل بعضه فلم يكن الوجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة واذا امكن تاويل القوة على الوجه الذي فصلنا فلا حاجة بنا الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول يمكن ان يصحح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الوجود نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهو ما ذكره اعتراف بان الشيء الواحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدائيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدائية وكما

بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبداية كالكاتب الذي يكتب وفي كل المتوسط كالامي والصبي الذي
تعلم بل كالكاتب لا بالفعل ولا بالقوة والاخر كاتب بالفعل والاوسط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب
متفاوتة والقرب والبعد من الفعل يجب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة فيعلل لانها الا امام ان كل في
لمن يأتم بها ونفتيه بكل انه ينكر الفرق بين الحجر والمدور بين الانسان المتم للمتدرج في تعلم الكتابة وكسبها عند
عدم الاستعمال لعلة عدم كونهما مبداً ايتين تامين بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط
الكثيرة كثيرة لا يحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها عن المبدا القام بالفعل وهو الذي يجب عنه الفعل
ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اطلاق القوة على ضدين وقدرة على الطرفين اقريبة ام بعيدة
او استعداد لواحد منهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما لا غير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب
بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل قوله وعادلوا منهم وصورة هذه اللفظة اما مفردة كما في اسم رجل وبنا فيه
وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدا او غيره وعادل جماعة نفوا منهم ولا يلايمه قوله وقال ايضا بهذا قوم
من الواردين بعده بل كثير والاول اولى لجواز ان يكون زيادة للالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون
الالف بعد الواو التي في الطرف حملا لها على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصفوا في ان كان
الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي التي ليست في الاجسام فانها لا يوجد الا مع الفعل وستعلم
ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل الوجود والامكان
هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويريد بهذا المعنى ما قال امام المشائين في كتب بلغ لوجب القوة في هذا
العالم متقدمة على الفعل والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه
وصف اضافيا لا بد ان يكون قايما بشيء فان كان وجود الشيء الممكن الوجود وجودا تعلقيا فله امكان
سابق وامرا فيكون مادة لوجوده موضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا
قايما بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في
الاول زماني وفي الاخر ذاتي وستتضح لك هذه المعاني في المتن عن قريب   والشيء الذي يمكن ان يكون
فهو يمكن ان لا يكون والا لكان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخ ان يريد بيان ان المفارقات
عن المواد ليس لها امكان سابق على وجوده وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين
الاول وجود الشيء في شيء اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار حالة زايدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته
اي باعتبار نفسه بنفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود شيء قايم بغيره كوجود الاعراض
وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده

لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين
الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول
كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالانسان وكالابيض بما هو ابيض والثالث كالنفس
الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة وامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان
يكون له امكان بهذا النحو سابق على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان له امكان سابق لكان
امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود بلا موضوع ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الو
جودية بوجه من الوجوه التعلق فلم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا كان جوهرا قايما بذاته
كان له مهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس لجميع مهيته من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر
ليس بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا
للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم نفي الامكان على هذا
النحو وجودان يا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده مركب من وجودين وجود المهية
الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فافرضناه جوهرا كان او عرضا وما
حكمنا بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن
المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجوده بالقوة هذا خلف   فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قايما
بنفسه لا في موضوع اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع
موضوع بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون
ذلك الامكان قايما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب ان يكون ما يبقى قايما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع
واما ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول كالجسم المركب من مادة و
صورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل
لامكانه قبل حدوثه اما الجسم الحادث كنار حادثة وكل حادث فامكان وجوده قايم بمادته هو امكان صورته
بالذات فالشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة
ان حدوثها لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن جزء المادة بوجه وجزء الصورة بوجه لان حصوله من المادة حصول
بالقوة وبالامكان وحصوله بالصورة حصول بالفعل والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع
بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا ان يكون ابيض
وهو بالقوة ابيض بل ان يكون فيه امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعة

في شيء بل انما فيه امكان ان يوجد معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها اثارها الغير المنفكة عنها كما
سينكشف لك مناط تحقيقه في موضع يليق بما شانه ولكن يجب ان يعلم ان الاشياء التي لها وجود مفتقر الى الموضوع
هي متفاوتة فالافتقار اليه بتفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات فمنه ما يحتاج الى الموضوع بان
يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجادية ومنه ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا
في بعض منه او كله ويكون مما سوى ذلك البعض مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس
الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما حققناه وفي كثير
منها مفتقرة اليه على تفاوت لها في الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها
اليها في السمع والبصر فالاولان قوتان ساريتان في تمام افراد العضو والاخيران قوتان قايمتان
ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس الناطقة بحيث لا يوجد مادة بدنية
يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجودها عن القوة الناطقة من الاتها الطبيعية واثارها البدنية اعلم
ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض المحققين في رسالة الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما ابال
القائلين بان مالا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية ونفوا عنها جواز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه
حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوا لا جل تجردها عن ما يحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها
بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم للامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا
جسما ماديا حاملا لامكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث كونها مبداء الصورة نوعية لذلك
الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة اما
الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى ولم يدر هل اتى معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة
فهو ان البدن الانساني استعد بمزاجه الخاص ان تفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تتصرفها
يحفظ بها شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة مصدر لهذه الاثار الانسانية
والافاعيل البشرية الحافظ لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع الحصول الا بان
نفرقها قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا محة يجب ان يفيض من المبدا الفياض على نوع التبعية اذ لا بخل ولا منع
ولا تقصير كيف وقد حصل الرجحان والاولوية فاذن وجد البدن باستعداده ومزاجه استدعى صورة مغايرة
له متصرفة فيه ولكن وجد المبداء فيقتضي ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبداء مفارق فكما ان الشيء الواحد يجوز
ان يكون مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالموجود والمهية والمنفردة بوجود يجوز ان يكون جوهرا او غير

جوهر كافراد نوع جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فلتجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من حيث
الذات ومادية من حيث القوى العقلية والافعال فيكون احد الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات وشانها الا بالعرض فتدبر هذا ما سنح لنا في سالف الزمان
على طريقة اهله واما الذي رأيناه وافترناه بعد ذلك البرهان في تحقيق المقال ودفع الاشكال هو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم التخيل والتقدير وبعضها من
عالم الخلق والتصوير فالحدوث والتجدد انما يطرأن لبعض نشآتها السافلة دون نشأتها العالية فانها
منه اولا يكون الصور في الترقي والاستعداد في الوجود وليس حال النفس في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال
ومصيرها الى المبدا الفعال فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء وشانها ذاتا وفعلا كمثال الطفل
وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنها اخرا وكمثال الصيد وحاجته في اصطياده الى الشبكة اولا
والاستغناء عنها في بقائه اخرا فلا ينافي بقاء النفس فساد البدن المحتاج اليه اولا ولا ينافي ايضا
بقاءها وفعلها الخاصة وهو اقتناصها للعقليات والنظريات تعطل الشبكة القوى والحواس   ولكل جسم فانا اذا
صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر جسم ما فانه نفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة اه يريد اثبات القوى
المباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او
بالعرض والمراد بالفعل الصادر من شيء بالعرض ان يكون المصدر لذلك الفعل بالحقيقة قوة في شيء اخر كان وره هذا
الشيء او مرتبطا به وراءه ارتباطا يستلزم ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كما للسفينة ونحوه والذي
يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر او لا والمراد بالقسر ان يتقر طبيعة الجسم بامر مباين
له غريب عن ذاته وعما يقوم بذاته كالحجر المرمي الى فوق بقوة الرامي في فعل المعد اياه للحركة والذي يصدر بالذات
عن غير قسر لا يخ اما ان يكون صدوره بارادة ام لا والقاعلى في الاول النفس وفي الاخر طبع اذا هذا فنقول كل جسم
صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما ان يكون بالارادة والاختيار وعلى اي الوجهين لا بد ان
يكون فيه زايدة على ذلك الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان اذ لا خفاء في ان الاجسام
الحيوانية شيء غير الجسمية به يصدر افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما يقتضيها
طبيعة جسمها الذي فيه كالحركة الى فوق واما الثاني فلان الفعل الذي صدر من الجسم لا بارادة اما ان يكون عن
نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مقارن له او امر مباين عنه والمباين اما امر جسماني او امر مفارق عن الاجسام
فهذه اربعة اقسام اما الاول ففاسد لان هذا الحكم يشترك الاجسام في كونه جسما ويخالفها في هذا الفعل
فلا بد ان يكون صدوره لامر زايد على الجسمية وهو المراد بالقوة وصدوره عن قوة والمفروض خلافه واما الثالث

فهو ايضا خلاف ما فرضناه فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفصل الصادر بسبب المباين
الجسماني لا يخرج عن هذين واما الرابع فلاح لك ان نسبة ذات المفارق الى جميع الاجسام والمواد اما ان
اختصاص هذا الجسم بتوسط قصد صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فيلزم الاشتراك المذكور لما علمت
او القوة فيه زايدة على الجسمية وهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها
مبدا قريبا او القوة في ذات المفارق وبعود الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاتفاق فتعلق تلك الارادة
لصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لتميزه بخاصية بها باين عن غيره تخصيص او تخصيص هذا الفعل بها
او على سبيل الاتفاق والجزاف في الامور الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع
وكلامنا في الافعال التي تسمى افعالا طبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فيتعين ان يكون بخاصية يتميز بها عن ساير الاجسام
فتلك الخاصية اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان
الشق الاول فهو المط لانه ثبت في الجسم مبدا هو موجب لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المط
لان الذي فعله في الاكثر فاختصاصه بذلك لامر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه وبهذه الجهة صدوره
فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي
فيكون المبدا موجبا والتخلف في الصدور انما يكون لعايق غريب والقسر لا يكون الثالث دايما ولا اكثريا
كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون
الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دايمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر ولا بالجزاف وقوله
كما ان قبل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى اه يعني حكم كون الفعل اكثري الوقوع من شيء في حكم كونه اولى منه كلاهما
واحد في استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم من الخاصيات
صدوره منه بها انسب والبق من لا صدوره او من صدور ضده فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح او المرجح
اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون بالذات والذي يكون مرجحا بالذات
لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهي المرادة
من القوة فتلك القوى مبدا والافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة البعيدة بان يصدر القوى اولا
من المفارق ثم يصدر عنها جميعا الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هي المبدا القريب
دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق عظيم انما يلوح لك منه شيء مما
بيناه في مسألة الجبر والقدر ثم ان لقائل ان يقول انكم اثبتم المختلف في الاجسام لاجل صدور الافاعيل المختلفة
عنها مع اتفاقها في معنى الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى

المختلفة

المختلفة ليختلف بها الافعال وكذا الاتفاق المذكور مع اختلاف القوى في اثبات القوى ايضا يستدعي اثبات
قوى مختلفة اخرى قبلها ليختلف بها هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان ذلك القوى التي هي مبادي
الافعال ان كانت اعراضا متاخرة في الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت ولكن هي او مباديها صور مقومة
للاجسام الطبيعية ليحصل بها الاجسام انواعا والجسم المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس للفصول ولا
استبعاد في كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او
كيفيات بعد وضوح المط فلا مضايقة فيها وقد مر في اثبات مباحث الصور ما ينفع بدفع هذا الاشكال
وغيره ولنؤكد لبيان ان لكل حادث مبدا ماديا ونقول بالجملة ان لكل حادث بعد ما لم يكن قبله
لا محة مادة ان اعلم ان لكل حادث مبدا فاعليا ومبدا ماديا والمبدا الفاعلي هو الذي يجب صدور الفعل
ان لم يكن مانع والمبدا المادي هو الذي يمكن ويصح صدوره وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند
وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات
مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان بصدد ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من
الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات هذا المرام عند وقع ما ذهب اليه طايفة من ان القوة مع الفعل
دايما لكن الشيخ اورد استقصاء القول فيه ولاجله قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم في الالحاد
لهذا الباب لافكارهم واصرارهم فيه في اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار
على الوجه المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى عن ذلك علوا كبيرا والا فقد علمت ان الارادة التي
لا يخصص شيئا ولا تخصيص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان يكون هذه الارادة الجزافية سبب العلم والمعرفة
واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاد لا في المبدا ولا
في المعاد ولا في تحسين حسن وتقبيح قبيح الفعل ولا في تصديق وتكذيب لرأي وهذا الذي دعاهم الى انكار
الحكمة وترويج الجهل والتقليد اعاذنا من شره في الدين وضرره على عقايد المسلمين هذا ولنرجع الى ما كنا بصدده
فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فعندنا منحصر في الباري جل اسمه وعلمه واسمائه
الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القائلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القائلون بثبوت
الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على ما يقوله المشاؤن القائلون بالاعراض القايمة بذاته تعالى سموها الصور
العلمية الالهية ولا ما يقوله الافلاطونيون القائلون بالجواهر المفارقة والصور القايمة بذواتها المباينة
الذوات المباينة لذات الاول معه بل على نحو ما بيناه في اسفارنا الالهية وقد خلط بعض المتأخرين
فقالوا الحادث انما قيل له اول يعني به ان الزمان وجوده اول والقديم ليس لزمان وجوده اول فان القديم

ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول مدته فانه بالحقيقة حادث
وزمان وجوده اول وقديرا وبالقديم ما ليس له مبدا ام فلا قدم بهذا المعنى الا الواحد وما سواه حادث حدوثا
ذاتيا كما مر فجميع الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء عن القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل حادث منه فيتقدمه
امكان وجود وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود وليس امكانه
السابق نفس عدمه فان الممتنع ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان
لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود
فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع معنى واحدا على كل الف هوية
ومهية ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثها ان الامكان معنى من باب المضاف
والحادث قد لا يكون كذلك ورابعها ان امكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه وهو بذاته ليست حاصلة قبل الوجود
وليس الامكان ايضا هو نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد وان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال
انه شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه
قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وايضا لو كان الامكان الشيء عين قدرة القادر عليه وعين
مقدوريته لما امكن العلم بامكانه نظرا في نفس ذلك الشيء بل ان ينظر في حال القادر هل له قدرة
عليه ام لا والثاني بط لانا كثيرا ما يستدل على كون الشيء مقدورا عليه بنظرنا في نفسه انه موجب او ممكن
فاذا كان الامر كك كنا ما عرفنا المجهول بالمجهول وهو بطلان والثاني يستلزم بطلان المقدم فظهر ان معنى
الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا لا يستلزم كل منهما الاخر الا
ان احدهما حال الممكن باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا
وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا الا ان القدرة صفة القادر والامكان صفة
المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظ وايضا لكان منحصرا في واحد لما ثبت من حال المفارق عن
المادة وح يكون الحادث ممكنا قبل حدوثه فامكانه حاصل فهو اما معنى موجود واما معدوم والثاني بط
والا فلم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون للامكان
امكان سابق وليس للامكان طبيعة تقوم بها اذ لو كان كك لما اتصف بها ممكن فانه ما كان اتصاف
بعض الاشياء بامكان واحد قايم بذاته بنفسه اولى من غيره والا لصح ان يكون شيء واحد تارة تقوم بنفسه
وتارة يحدث محله فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا واتصاف للامكان كما مر
معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف واذا ثبت ان امكان الشيء ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا

لا في موضوع

لا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي سبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان
يكون ما فيه امكان الحادث امر له تعلق ما بالحادث اذ ما لا تعلق له بالشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك
الشيء اولى من غيره منه كك فكل حادث يسبقه امكان وجوده وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي للحادث
يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع
بالقياس الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وقد يطلق
المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا حجر فيه اذ لا بد في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى
الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما هو عند المشائين قالوا
والهيولى لا يصح حدوثها والا لكان يسبقها هيولى اخرى وامكان او فيها فيكون الهيولى المعروضة
هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو خلف وايضا يعود الكلام اليها ويتسلسل الهيوليات وهو
ايضا مح فالحاصل انه لا يحدث الا بالقوة وجود في الهيولى او مادة وكذلك الحادث اما مع المادة او
المادة او في المادة كما مر والحادث يفتقر الى المادة من وجهين احدهما لان استعداد المادة شرط
لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يعرض له حدوث الا ذات لتمام الفاعل او ما في حكم القابل واستعداده فهو
بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه
اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي المادة لا في المادة فلا
يحتاج عندهم الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لاستعداده ولكن يحتاج بالنفس الى
المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين لترجيح الحدوث
بحسب الاستعداد وللتقوم اذ كمالات النفس عندهم اعراض قايمة النفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى
المستعمل هيهنا وحاجة كمالاتها الذاتية ومقاماتها من جهة واحدة هي جهة الوجهين واما ما في المادة
ففي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم المهية واما ما عن المادة ففي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من
حقايقها الخارجية كالماء والهواء اذ ليس لها الخارجي مجرد صورة المائية بل الصورة مع المادة والماء
الخارجي لا يعقل الا بالجملة فالحادث عن المادة يتقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكاينات الفاسدات
واحدة والا لكان الفاسد قد عدم مع مادته والكاين حدثت مع مادته فحدثت الحادثات دون استعداد سابق
ولتأدى ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان هو ممكنية الشيء لا غير وهو بمعنى واحد حصل في المبدع والكاين
لكن ما به الممكنية قد يكون مهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابلة وهيولاه اذا عقلت تلك الصفة
عقلت انها امكان وجود وجود الصورة وما يجري مجراه ولهذا الصحن بيتا وسفه حوضا فانه صفة البيت او الحوض

اذا احضر في الذهن واحضر قدرها وسنخ الرجال الماء الا ان امكان وجوده فبهذا انحل شبهة من يقول ان
الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات كما مر وكذا انحل شبهة من
يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحة معنى وجودي والقوة معنى عدمي
كان الجواب انها بالقياس الى ما امكان له وقوة عليه معنى عدمي والصحة بالقياس الى ما هو لسومه الرجال و
هذا لا ينافي كونه في نفسه وجوديا والامكان الذي قبل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود والامكان
وهذا لا ينافي كونه في نفسه وجوديا وهو الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون
كل من المتضايفين موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل
فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا وسبقه لا محالة امكان اخر وهكذا الى غير القطع وشيء
الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة على ان يوجد فانها قوة محضة وامكان الصورة
هو ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل لا محالة فاعلم هذه الدقائق فانها فهم جدا ولا
تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لواحق مشرقيات من العدة الوثقى والنور الالهي والحكمة العليا
والمعرفة القصب   ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها يوهم ان القوة على الاطلاق قبل الفعل
اه المراد بهذه الفصول اي الاحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل في احوال القوة والفعل ومنشأ
التوهم هو ما ذكر هاهنا ان لكل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان القدرة
ضرب من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن
فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما يرام بعضهم من تقدم الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة
ولاجل هذه الامور مالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة على الاطلاق
قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا
في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ عنهم وعدة ما حداهم الى ذلك انا وجدنا في البزور والنطف انها قبل
النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها الا انها من حيث هي
كذلك اعدام للكمالات فلابد فيها من امر وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخر فنقول ان الامر في
الاشخاص الجزئية الحادثة كما ذكروه فان القوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد لوجود
عمرو الذي هو ابوه فيتقدم القوة على الفعل فتقدم زماني وتقدم الفعل على القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي
اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض
كما ستعلم في المقالة السادسة وما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا وقد تحقق

قبله بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا من الدجاجة وكل
انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقديم من النطفة سواء اعتبر
بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات
الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا امكان
وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس
ماهيته من حيث هي وليست باعتبار نفسها مجعولة ولا متعلقة بشيء اصلا بل المجعول بالذات المفاض هو الوجود
لا غير فما لم يكن وجود لا ينفعل ماهية لكن اذا تحقق الوجود ودونه الماهية من علته فللعقل ان يلاحظ المعاني التابعة
له الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير فوجود السماء بماهية الشيء فاذا لاحظها من حيث هي وجدها في ذاتها لا موجودة
ولا معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لابد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى
الطرفين فحكم عليها بعد الامكان بالحاجة الى السبب ثم وجدان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول
نسبة الموجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجود بالقياس اليها ان نسبة
الموجودية اليها متاخر عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الموجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر
لانه الاصيل في الموجودية وانت تعلم كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة فكان
حالة بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا لا ينافي تاخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد
ثبت ان الاشياء الدائمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل بجميع وجوه
التاخر ومنها ما علمت انها امر اضافي لا يقوم بذاتها فيحتاج الى ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل
الشيء ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعد القبول شيء او التلبس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة
لو لم يكن من شانه او يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء
غيره فيكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلانه لصيرورته بالفعل
بعد القوة من مخرج فيخرج من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دائما
وكثيرا ما يكون القوة تخرج الى الفعل شيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن
فيوجد منه حار والبارد يبرد فيوجد بارد وكالنار تحصل منها نار والانسان تولد منه انسان فكون ما بالقوة
مع كونه مغايرا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته بل من نوعها فان النطفة مثلا قوة مغايرة لصورة معدنية يقوم
بها الليث من جنس فعليتها وتاخره بالزمان عن صورة حيوانية من نوع الفعل وكذا الحكم في البزر والشجرة
التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان

في تقدم الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهو الوجه الاول فانا
نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط اربعة خطوط مستقيمة متلاقية
على زوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقلها ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع
او الخط او بصورة فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود
والقوة عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر
من افراد القوة والعدم والشر وهو عدم شيء او عدم شيء لكمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشيء بالذات
ومن وجه لا يمكن وجوده او لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا شر له وقد وضح شر المحض انه ضعف
فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال ما من شانه ان يكون له كالعمى والفقر
هي اعدام الملكات كالجهل البسيط والضعف والتشوية في الخلقة واما لانه سبب مناف للخير كالجهل المركب و
الظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة في هذا العالم هو الالم لان
الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع الماهية فادراك المنافي
يكون وجود المنافي من افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى
المنافي في النفس وان كان علما حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس كالالم الحاصل من تفرق الاتصال
في الدنيا وفقد العلوم والكمالات للمدرك لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجوه العدم للنفس ووجه
كل امر هو تاكده فهذا الوجود من افراد ماهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام
التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها والحاصل ان اكثر الشر الواقع انما هي في الامور التي هي مشعر بعدم
او قوة ولو لم يكن في الوجود معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات والغايات ضرورية حاصلة
للاشياء موجودة لها فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله و
الخير قوة بالفعل خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر في نفسه واما
الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه ونقصه وقد علمت حال تقدم القوة ان
تاكد لما ذكر صريحا وصرح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة
الجزئية فيتقدم زمانا على الفعل الذي بالقياس اليه ولكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له
تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان المتولد والنباتات المتكونة من غير مبدا
من نوعها او جنسها ولكن لابد في كل من القبيلتين من تقدم فعل على قوة جزئية متقدمة بالذات
ومن مقارنته لها في الزمان بل يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا تقوم بذاتها بل بالفعل

ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض لم يمكن خروج شيء من القوة الى الفعل وقد علمت
ان الفعل متقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والقدم وبالشرف
والكمال اعلم ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا تشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه اذ
شان الاول تعالى والى ما يقارنه قوة اصلا في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند رفع غيره عنه وهذا
شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هاهنا في تنزه الاول تعالى والى ما يقارنه القوة
لا من قبيل ذاته وحقيقته بل من قبيل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل في وجوده
تارة وبالقوة اخرى كالصور والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل
شيء واليها ينتهي جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل والكمال فانظر الى الحكمة
الصانع والرحمة الالهية وافض بالعجب لما كان غير جايز ان يقف جوده على حد متناه يبقى وراءه
الامكان الغير المتناهي وجدت منه الهيولى ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية
في الفعل وكان لابد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية
من تجدد امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء لو حدثت اشخاص
جرمية دايمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية يتبعها استعدادية غير متناهية ينتهي الى
فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فيصح باب نزول البركات ورشح الخير الدايم في
الازال والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية
العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية ولا تحصل في العدد المتناهي في الجهات المتناهية
الامور متناهية وكان ينقطع الفيض ويثبت الوجود على ذلك المبلغ ووقف عنده وهو كتم المعدوم امور
جمة غير متناهية وبعد الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الجود ونظم النظام
وربب الاكوان والاجسام واحد منه وحفظ نظام ما باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة
بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جايز خروج الممكن منها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان
لتناهيها عددا او مقدارا فيجب الاستعدادات تحصل من واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اما سعيدة
منعمة اذ اكملت او شقية معذبة ان نكست رؤوسها   فصل في التام والناقص وما فوق
التام وفي الكل والجميع اه الموجود اما تام واما ناقص والتام فوق التمام اولا والناقص اما مكتف لا او
التام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء
تتمه ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كل له ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط

والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المكتفي
وان احتاج فيه الى سبب مباين خارج فهو الناقص الغير المكتفي والتام نيابت بالفعل والناقص بالقوة
ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني يتصور
كله او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثياتها وصفاتها من الكميات والكيفيات وغيرها بوجه من الوجوه الا ان
الحكما استعملوا هذه الاقسام في طبيعة الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الموجود الذي
حصل له القسط من الوجود الذي يليق به والتصور الذي في حقه بالفعل من غير تراخ وقوة وفوق التمام
هو الذي وجوده فضل ورب الوجود مع ذلك يحصل عنه الوجود الفايض على ساير الاشيا والناقص المطلق
هو الذي ليس له كل وجوده الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الذي
يحصل له الكمالات شيئا فشيئا وكمالا بعد كمال الى نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته ولا
يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل في معنى اخر سابق بل بطريق الاطلاق الاعم على بعض
افراده بان يكون الكمية والعدد او الزيادة المفهومة من لفظ التام والمعتبر في حده وكذا
القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص مما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة
او بالاعتبار وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه
انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاحد
او فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم متصل والمنفصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
من الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما
هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود باعتبار انه قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي
للموجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واحاد متعددة وهما او فرضا او مجازا لكل حاصل له ابتداء او
فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام والناقص ارادوا بهما المعنى الاخير لان موضوع احكامهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود
لا ان فيه نقلا من معنى من لفظ لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت
الاقسام في الموضوعات والموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء
مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف وكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود اسوداد
وكمال الحار حرارة وكمال الاعمى وكمال الحيوان ادراكه وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة
سلطان عادل وهكذا اطلاق الكمال على هذه الامور الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على

الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء جزء المعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار والعدد المعتبر في معنى الكمال
ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه وما صادقا او لا تشبيها
قويا اولا وذلك ولو توصف العدد بالزيادة والنقصان والتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار
والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة
حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اذا امكن فهو اولى او ارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة و
اقرب من الخوض والامعان في بيان اللغوية والعرفية ليس من داب الحكيم وسعادته لان مبناها على الظنون
والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما كان التام يلزمه عدد وهو اقل من ثلثة
انه تام ولا ايضا انه كل او جميع والثلثة انما صارت تامة لان لها مبدا ووسطا ونهاية واما الاثنان
فهو ناقص من جهة فقد احد الامور الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدا ووسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من
جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدا ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان كانا وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء
فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الوسط يجوز ان يكون واحدا او اكثر
قليلا كان او كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدا والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما
في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا يكون لعدد واحد مبدان ومنتهيان انما جاز ذلك لعدد مختلفين لكون
العدد ذا ابتداء ونهاية ووسط هو اقصى ما يمكن ان يقع في مراتب هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب
ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة وكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية لبعضها
على بعض فان تفاوت وتفاني كون الوسط في بعضها اكثر وبعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان
كون الوسط كثيرا لا يوجب كونها اتم وسطا ولا ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون اضعف وسطا بل الكل
في درجة واحدة من معنى التوسط من كونها واقعة بين طرفين مجاورين لهما وهذه التمامية كما ترى انما
يتصور في طبيعة عدد مخصوص على طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا اذ لا
نهاية لها اذ ما من عدد الا وامكن فوقه عدد او يشتمل جنس في حداته ما لم يوجد فيه فالعشرة تامة في العشرية
ناقصة في العشرية وغيرها مما هو فوق العشرة واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص
والزايد فالتام كل عدد يكون كسوره الصحيح مساوية له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان
وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والزايد كل عدد يكون كسوره ازيد منه كالاثني عشر والناقص
ما هو نقيض الزايد كالسبعة والثمانية ثم ان ههنا بحثا وهو ان التام عند الحكماء هو الذي يوجد له من الوجود
ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له مفقودا عنه ان كان من شرط ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير

فلم يكن للمفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته او بسبب الغير فلم يكن فوق التمام
مختص بالواجب تعالى فان كلا من العقول الفعالة عند الوجود على غيره ان كلا منهما موجود بالحقيقة وان كان وجود
البارئ كذلك كلا منهما فاعل بالحقيقة بافادة البارئ اياها او العجز جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال و
ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون
فانه مدرك عزيز المنال حيث ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات المتحققة بالحقايق والذوات فلا بد
ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب تعالى وفي بعض من خلفاء الله ومقربيه كان
الموجود مثل لها لكن على وجه الشدة والضعف قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نايب المستخلف
يفعل ما يفعله لكن على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول الفعالة افاضة كمال ووجود على ما تحتها
بعون الله وقوته فهي ايضا فوق التمام مع انها دون الاول جلاله لا يحيط به عقل ولفظ التمام و
لفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى لكن التمام ليس من شرط هذا القول وهذا واضح المعنى
غني عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من معان كثير فايدة يعتنى بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي يجري
ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية ودقايق المعارف الربانية مما حصل للاولياء الكاملين والحكماء الشامخين
الراسخين في العلم والحكمة الاخذين علومهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور الوحي والالهام بقوة الفكر
والبرهان وقدم الشكوك والايمان وكان الشيخ عفا الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا على عادته
في المنطق وغيره من كتب الشفا من ايراد المقاصد على سبيل البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في
الالهيات مثل ما في غيرها فاوردوا فيها امورا غير مهمة جميعا مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل المجموع كثرة وحجم
من القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباريرمنياس وغيرها من الشعر والخطابة
من الصناعات ثم اذا جاء ووصل الى عظام الامور وحقايق الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة
الوثقى قصر وهضم واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واختطاء في بعض ما اورده في المواضع والابواب التي
لا يسع الانسان الا اصابة الحق فيها ودرك الصواب يجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة فان
اتفق الخروج له الى الامور غير مهمة كان باعث زيادة تحقيق الغير المهم وتعجيبا لطالب السعادة وكان سقراط معلم
افلاطون الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان مقتصرا على العلوم الالهية
ومعتذرا في التعليميات وغيرها معتذرا في اخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه في الملكوت لله العالم
العلوي صايرا من المقربين واصحاب الاوراق خليفة الله تعالى في الارض والسما المقالة الخامسة
في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال المهيات وهي الامور التي تعرضها العموم والاشتراك فرضا وتحقق

بالقوة او بالفعل واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام
ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد والفصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره الشيخ
في ايساغوجي موردا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكره معوانا على التحصيل موجبا للتسهيل والله ولي له
والتيسير على الطالب اليسر لما خلق لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشيا اما انيات او مهيات والوجود كما
علمت ليس مجرد المعنى الانتزاعي وانه الموجود بالحقيقة وهو امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا
خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي لبساطته واما المهية فالمراد بها المعنى الكلي والمفهوم الذي شانه ان يعرضه
الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والفلاسفة على انها موجودة
والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود
في الحد والموجودية اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الموجودات الموجودة
بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال
له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرض عاما كان او خاصا الثاني
ان المهية قد يكون مركبة وقد يكون بسيطة والمركبة هي التي انما يتم تحققها من اجتماع عدة امور والبسيط
ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف بثبوته وتحققه والا لتركب كل حقيقة من افراد الاشيا لها بالفعل ومع ذلك
فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد فيها موجود فان كان
بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملة على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد لها من واحد من جنس
الوحدات التي تالفت منها لا الواحد الحقيقي كالكثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون
كل عضو مركبا من عدة اشيا غير اعضاء ولا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشيا التي هي غير الاعضاء والافراد
الاولية ويجوز ايضا ان يكون كل واحد منها ايضا مركبا من اشيا اخر وهكذا الى ما يبلغ غير متناهية الواحد بسيط
حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الافراد الغير المتناهية اذا كانت متداخلة كانت مترتبة ترتيبا ذاتيا
فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات ووزن الوسط والطرفين وغيرها فظهر
ان البسيط موجود سواء كان جزء الشيء او لا مثاله ذات البارئ وهويات الاجناس العالية وطبايع
الفصول البسيطة كما سيجيء تفصيله الثالث ان البسيط هل هو مجعول ام لا المشهور عند الجمهور من توابع
المشائين انها غير مجعولة بل المجعول ضرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان السواد لو تعلقت سواديته
بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه غيره
او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما انه حقيقة كذلك الوجه

وكلما فرض انه المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود
في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان يكون حقيقة السواد مجعولا ولا وجوده فلا يكون السواد الموجود مجعولا
ولا وجوده فلا يكون السواد الموجود المجعول اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا هو اتصاف المهية كالسواد
بالوجود او انضمام الوجود بها قيل ان هذا ايضا مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او ما شئت له حقيقة
وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل
ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في ساير ها والا فلا وربما يجاب عن هذا الوجه بوجه دقيق حاصله يرجع
الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات
بسيطة كانت او مركبة بل هو حال او شيء طبيعي بين المهيات والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول
صيرورة السواد موجودا واتصافه به لا بان يجعل نفس الصيرورة حقيقة التصورية بل على ان يفرق بين
كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه وفي الثاني هو الطرفان
والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالطبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي في المراة
بما هي مراة آلة للنظر والملاحظة وليست في مرتبة ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت
في مرتبة والتسلخ عن كونها مراة وكهذا الفرق بين ايضا التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني
اذ التصديق التصوري في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور الكاتب وثبوته
ولا ايضا عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في
الذهن لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق بل التصديق عبارة عن ادراك ان
زيد الكاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظا بوجه ارتباط احدهما بالاخر بان يكون النسبة مقصودة
بالعرض على وجه نسبته متصوره الى المتصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون مقصوده والا
انقلب عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت او اسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة
فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال المصدق به في الذهن بان يكون اثرا جعليا على هو الهيئة التركيبية
على الوجه الذي قررنا هذا غاية ما تقرير طريقتهم واستعلم ان هذا التصوير وان كان تصحيحا للجعل بهذا المعنى
وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية و
صيرورة بعضها بعضا عند تحقق البسائط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن
عبارة عن تصور الاطراف ولا البعض ولا المجموع الا انه لا بد فيه من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك
التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون ولكن لا بد

من وجو

من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر وذهب اخرى الى ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية
قالوا ليس ان الجاعل يجعل المهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها
موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس امرا حقيقيا زائدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري
فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حتى
ونحن نقول بل اذا الذات غير معلل لكن كلا منا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وفي كونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه
وكل الى عدمهم والمتاخرون الا القليل منهم وهو سخيف اسخف من الاول كما ستعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول
بالذات ليس المهية ولا اتصافها بالوجود اما المهية فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن لنا تعقل شيء من المهيات
المجعولة الا مرتبطة بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم من ان يكون المجعول من الامور الذاتية
والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها جميعها من مقولة المضاف وكونه مهية واحدة تحت مقولتين بالذات
وتوالي باسرها باطل وكذا المقدم وكذا الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ الموجود بالذات
والمهية مجعولة بالعرض كما هو موجودة بالعرض ولا يلزم ههنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود
وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج
الامكان ولا يتصور بين الشيء ونفسه قلت الوجود وكل شيء نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود
الحضوري وهويته شان من شئون جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو مقتضيه وليست حقيقته الا نفس
المتعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق او كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود بمعزل عنه
لذاته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا الغير والمضاف وكذا الكل مقولة من اقسام المهية
المعروضة للكلية والوجود ليس مهية لشيء كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره معنى فكما لا يكون الوجود
القايم بذاته جوهرا الاصل الرابع من الفرق بين ما هو جزء للمهية المركبة وبين ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي
لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احدى تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم عدم
العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركب عنها كانت في بطلانها معلولة لبطلان
تلك الامور لكن يكفي في بطلانها بطلان احد منها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه
فاذن اجزاء الحقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها
ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة فكما يجب تصور تقدمها
يجب الحقيقية تقدم تصورها ايضا لان فتلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع منها متاخر

حصول الاحاد فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة
لا بد ان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها وجودا وعدما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء
الحقيقة المركبة لكونها متقدمة عليها ذهنا يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها خارجا يلزمها لازم
اخر فالاول امر كونها بينة الثبوت للمهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك عن الشيء فيكون مع
ذلك قدم تصورا منه فهو اخص من كونه لا ينفك في التصور بالاخص موصوف لا محالة بالاعم والذي يقدم
تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما الثاني فهو عدم احتياجها
الى سبب اخر اذ المهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني
عن سبب جديد بل الا زمان كلاهما لو واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا
كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني
هو المعنى لكونها بينة الثبوت في استغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن السبب
فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان الخاصة
المساوية لاجزاء المهية كونها متقدمة عليها في الوجودين والعدمين بهذه الخاصة يستلزم خاصية
اخرى وهي الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين وان اعتبر في الوجود العيني
فهو الغنى عن السبب الجديد لكن هذه الخاصة اعم من الخاصة الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم
والثانية هي المطلق الحصول او مطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء المهية المركبة
اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعهما واحد حقيقي فان الحجر الموضوع
بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل اليس المعجون يكون من
اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بعد امتزاجها وتماسها صارت
كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الاخير فهو الصورة المعجونية التي هي مبدا الاثار وهي محتاجة
الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجة الى الاخر والا استحال
فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى البعض لا بطريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة واحدة واعلم فضيلة
كل مركب بفضيلة جهة الوحدة ومرتبة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجة الى الاجزاء والى اجزاء
موضوعها كان المركب مركبا عن طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء
ايضا كما احتياجها اليها لا على وجه الدور المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة
فذلك مركب له وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل افتقارا الى المادة كان المركب

اسرف وجودا

اسرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من
افعالها كالادراكات العقلية والوجهة الخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من
القوة الى الفعل وهذا غاية درجة الحقيقة المركبة كالافلاك ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الفكر
والخلوص ثم يترقى ويرتفع عنها الى البسايط والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي واعلم
ان اجزاء المهية قد يكون متميزة في الخارج والعقل لوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه مشارك للبياض
في اللونية ومخالف له في كونه قابضا للبصر ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فاذن السواد مركب في
نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كان اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا ولكن هذا التركيب
لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه لو تميزت اللونية في الخارج عن قابضية البصر لكانت اللونية
المحضة والقابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول فعند اجتماعهما اما ان يحدث
هيئة محسوسة اولا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدث فتلك الهيئة معلولة لاجتماع
اللونية والقابضية وهي خارجة عنها مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك
الهيئة المحسوسة فاذن يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء المحمولة عليه خارجة عنه وذلك محال واما اذا كان
الجزءان واحدهما محسوسا فذلك اما ان يكون هذا السواد او مخالفا فان كان السواد امتنع تقومه بالاخر
وان كان مخالفا له كان لونا مخصوصا مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا
يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان الضم اليه فصل او حدثت
هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت ان اللونية غير متميزة
عن القابضية في الوجود الخارجي فهما موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي
ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء المهية اما ان يكون متضايفة اولا والمتضايفة اما ان يكون
متداخلة او غيرها وغير المتضايفة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتضايفة هي التي
بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحيوان للانسان وغير المتداخلة في المتضايفة هي
التي بعضها اعم من غير ان يكون مقوما كالجسم والحساس والمتداخلة الغير المحمولة كالمادة للشيء كالهيولى للجسم
الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة والصورة للمركب بحسبها مادة
وصورة وكالاعضاء للحيوان والاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين
لا خارجيين وذلك مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر ومخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى
والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا

في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو كما للانسان فانه مركب من مادية مبدأ جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته ومبدأ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو كما علمت من حال السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالشكل مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس والاضلاع الثلث فصل بل كونه محاطا بثلثة اضلاع لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميز عن صاحبه واما ان الجواهر هل يكون من اجزائها ما يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا ان ذلك ممكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل في المركب العقلي يمكن اخذ كل منهما بوجه لا يكون به محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات زال عنه فصله وهو النامي او الحساس وبقي جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم الذي كان قبله مكابرة كما نقول بالطوبة ونفكك الى حروب اصابها والهواس بالفرق بين الجسم الذي بالمعنى الذي هو جنس وبينه بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير متحصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا هو فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة لوجودها ومعنى بقائها مع توارد الصور انها الضعيف في وجودها يكفيها وجود صورة ما اية ما كانت لانها في حد ذاتها امر واحد بالفعل باق بالعدد كسائر الامور الصورية في الحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام للمادة وتمام الشيء متضمن له وما فوقه فالشيء تشيؤ بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف وبهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي هي ذوات وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطائف انيقة ذكرناها في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار

فصل في الامور العامة وكيفية وجودها بل الحري ان نتكلم الان في الكلي والجزئي فاعلم ان الموجودات اما موجودات مهيات وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصوله منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معاني الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان المهيات التي يعرضها الكلية والعموم هي موجودة

في الاعيان

في الاعيان اولا وما نحو وجودها وكيف يوجد والموجود لا بد ان يكون امرا مستعينا متشخصا وكيف يجتمع امر واحد مع المتقابلات والاضداد في امكنة واحيان مختلفة ووجه مناسبة هذا البحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل فان الكلي موجود بالقوة ما لم ينضم اليه ما بانضمام له التشخص اليه يصير موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكلية من العوارض الذاتية المختصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كلي او فلكا او عقلا او نفسا بما هي او عاما كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا او تعليميا ولا الاعم من الموجود المطلق صالح لشيء منها الا بعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من العوارض الاولية الخاصة بالوجود وهذا لا ينافي كونها مفروضة للموجودات الخاصة الشخصية ولا ايضا ينافي عدم كون الموجود هو موجود موجودا انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في التقدر والكمية فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال المعنى من جهة ما قد ذكر الكلي على معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي يمكن ان يكون له افراد يشترون يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا بالفعل كمعنى البيت الذي السبع صنع في الذهن في زمان يوجد كثير من الافراد وان لم يوجد شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو قوعه متعددا مانع عقلي وسبب فاتي خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها لئلا يكون الكلي مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ واطلاقات اهل اللسان ليس من داب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا ومناط الامر فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا وشخصيا هو كونه وجودا او انية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود فنفس تصوره لا يأبى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن منها واحدا او كثيرا والواحد الممكن موجودا ام لا والكثير الممكن اما متناهيا او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي ومراده من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذه الثلثة في ان هذا الكلي المراد ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي

فانه من جهة ان النفس بتصوره غير مانع من القول على كثيرين متحقق في سائر المعاني فيكون معنى ايرادها في التحولاة وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى وهو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال الكلي واقسامه الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول البعيدة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك هذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي في الدرجة الثانية في المعقولية فكما ان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين المفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو مفهوم الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي الحقيقي على ما قال واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه المراد من الجزئي المفرد هو الذي الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد المشار اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري تعالى والذي امكن تصوره سواء كان بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذه الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها في العقل ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصور متصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين لامتناع نفس تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء وجودا خاصا او ذا وجود خاص فان الهوية الشخصية لا غير وكل ما يتميز بنحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص الف تخصيص والكلي من حيث هو كلي شيء آه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر من شأن ذلك المعنى ان يكون هو الواحد كالانسان الواحد او فرس فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهومه المذكور سواء فسر بالمشترك بين كثيرين بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره مانع من الاشتراك او غير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما يكون ذلك المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شيء من المهية الموصوفة به كما انه كثيرا ما نتصور مهية من المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية

ونتصور

ونتصور الحيوان ولا نعلم انه جنس ونتصور الانسان ولا نعلم انه نوع والناطق ولا نعلم انه فصل ونتصور هذا المشار اليه ولا نعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شيء والذي يحمل عليه الكلي شيء اخر كما ان الجنس بما هو جنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس فليس احدهما داخلا في حد الاخر ومعناه لكن احدهما عرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود في الخارج من الحيوان لا يكون الا شخصا فالشيء في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا نوعا ولا غيره من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي قال فالمهية من حيث تلك المهية مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا بابيض فكذلك ليس هو في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير ولا موجود ولا معدوم والمعدوم الوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية بل الواحد لصفة يقترن الى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما متوقف على وجود المهية مطلق او غير متوقف والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال العارض لوجودها الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفة ويقال لها القضايا بالطبيعية والمراد من الطبيعة المستعملة منها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية وهذا الكون الطبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد منه الاشياء وذواتها الكلية وكما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحوه لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا لقائمتين للمثلث والشيئية ومن امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لوازمها واذا ثبت المغايرة بينها وبين ما هو عارض نفسها بما هي وعارض نفسها بما هي معقولة فلا محالة ثبتت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها الخارجي على وجه اوضح فان قلت اليس عدم بين الوجود العيني والنفي وكان الوجود العيني من الصفات الخارجية قلت الوجود ان كان عينيا خارجيا ليس من العوارض والصفات

الخارجية او العارض الخارجي مما يكون العروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذه الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية
من حيث هي هي فلما ذا قال الشيخ ان الفرسية في حد نفسها لا وجود ولا واحد ولا كثير ففي كلامه نوع تناقض
قلنا لاستظهار كي يدفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير تدافع فان سئلنا عن الفرسية
بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية اه يريد بيان ان المهية ليست بجهة نفسها او باعتبار حدها شيئا اخر من نفسها
ومقوماتها نفسها من وحدة او كثرة او وجودا وعدم او عموم او خصوص او شيء من طرفي المتناقضين مع
انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف والشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى كما
ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم ولو سئلنا عن
الانسان بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا واحدة ام لا لم يكن الجواب
الا السلب اي شيء كان المسئول عنه من المتقابلات عين المهية ومقابلها فان الجواب هو الايجاب
لا السلب ولكن في ذلك شرط تقديم طرف السلب على الحيثية بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب
ولا من حيث هو لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات
ما يوصف ويتحد بها المهية من حيث هي تلك المهية ولكن ليست حيثيتها حيثية للمهية بمعنى ان
معنييهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان للمهية بالقياس الى عوارضها حالتين احديهما
عدم الاتصاف بها ولا بنقايضها ايضا عند ما اخذت من حيث هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض
التي يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف فيها حين اخذت كذلك وهي بالقياس
الى العوارض التي يعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها
فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يخلو عن الطرفين في مرتبة من نفس الامر هي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما
بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست بنفسها حيثية ذلك العارض و
الذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فالخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جايز اذ ليس
اذا لم يكن للانسان حركة في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان
مستحيلا لكن الخلو منهما في مرتبة من مراتب الواقع غير مستحيل لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان
نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون تلك المرتبة قيدا للنفي لا النفي المقيد
لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل

بالطرفين

بالطرفين في شيء من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقدم السلب على
الحيثية ان تلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب في لوازم المهية كما نبه عليه صاحب المواقف حيث
قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضائها اقتضائها للسلب لظهور فساده ولا الفرض ايضا من تقديمه عليها
ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق بين المعدول في تقديم السلب
الرابط عليه وتاخيره عنه وبهذا يفرق بين الموجب والسالب والموجبتين اللتين في قوة النقيضين وذلك
لان الموجب منهما اه يعني لو قوع الجواب لاحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا
كان السؤال واقعا عن طرفي احدهما موجب والاخر سالب وبين ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة
الموجبة والسالبة فانك اذا سئلت هل الانسان من حيث هو موجود او ليس بموجود وسئلت ايضا هل الانسان
من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخرين موجبتان
وانهما في قوة الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين
وفي المشاركة بينهما وبين الموجب والسالب في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان في الواقع موضوعا فيهما
من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين ذين وذين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق السلب
بشرط تقديمه على الحيثية ولا يمكنك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا و
ذلك لان السؤال الثاني يقتضي ان الموجب منهما الذي هو صادق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب
الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسان
الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب به كان جوابا فاسدا وكذا الجواب بالموجب الاخر وهو
كذب في ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه معنى الوجود
والوحدة وماهية بعينها ماهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين
السؤال المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور
وفايدة تقديم السلب في الجواب ليكون مدخوله ما اضيف هو اليه من الحيثية في مرتبة المهية ولا يكون السلب
في تلك المرتبة لئلا يكون عليها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك المرتبة اية صفة كانت سلب تلك
الصفة المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة فان تلك المرتبة كما
انها خالية عن الصفات الزايدة خالية عن سلبها ايضا واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه
وصف يلحقه فلا محالة اه يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هل يكون موصوفة بلحوق
هذه الصفات التي هي بعد الذات لم لا سبيل الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول لا يكون

هو في كل الموصوف ولا يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما وهي ممتنع
فيقال نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية وبمعناه لان في الموصوفية
حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي
انسانية منوطا بالنظر الى ما هو متاخر بمرتبتين بل معنى موصوفيتها انها من الصفات انها في حد نفسها
لا يابى عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقها اياها يصير موصوفة
بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها فلهذا ان قال قايل ان الانسانية التي في زيد
من حيث هي انسانية هل هي غيره اه هذا السؤال لكونه واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبتين اللتين
في قوة النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا بل ليس غيره لكن سلب الغيرية
مستلزم للاتحاد مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك
ان الانسانية بما هي انسانية معنى واحد وحقيقة واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو وغيره كلها واحدة بالعدد ان الواحد
بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدل فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول ووجه صحته
مع ان السؤال داير بين الايجاب والسلب ان سلب الغيرية المستلزم للوحدة المقابلة امر مشترك
بين ما يكون بحسب العدد وما يكون بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان
بالعدد والسؤال المحتمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل ان هذا المسئول عنه ام لا
ممكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليمه هذا اي تسليم ان هذه الانسانية
ليست غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الجواب سلب
مطلق الغيرية لا سلب الغيرية مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب
الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي
بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي الانسانية شيئا غير
الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك بكرة بط كما هو
على انه اذا قيل للانسانية التي في زيد من حيث اه يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى المهية وتجريدها
عما هو خارج عنها مع وقوع الاستشباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث
هي انسانية هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها
الى شيء اخر وكونها في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد مما تم لا يخ اما ان

يكون

يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القائل الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية كذا او من حيث انها
انسانية كذا او من حيث انها انسانية كذا او من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية
التي في زيد فيلزم التناقض والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في
عمرو وان رجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فايدة فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي يلحقها من خارج
ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية وعن كونها في زيد فهل هي كذا فقد شكل
بهذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين الاعتبار الانسانية واعتبار غيرها ولقلة اعتبار الاطلاق فانه ايضا
ضرب من التقييد والتجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة المهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط
والتجريد جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل
وغير ذلك مما لا يدخل في حدها فان سئلنا سائل وقال انتم مجيبون فيقولون انها ليست كذا اه قد
سبق شبه هذا الكلام سابقا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال الان في الاجوبة الواقعة
عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب بكل ما هو غير المهية واجزائها لو اوقع السلب عن المهية المجيبة
بنفسها بعد كون السلب لتلك الاشيا نفس المهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها في
تلك الحيثية ولا فساد فيه فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة
والوجود وغير ذلك ولكن يصلح بعضها جميع تلك الاشيا وقد علمت ان سلب شيء عن تلك المرتبة لا يوجب سلبه
عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف للمسلوب لا للسلب وقوله وقد عرفت الفرق
بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان والمصداق
او الى الفرق بين الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد
وههنا شيء اخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اه يريد ان الموضوع في مثل هذه
السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولك الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او هل هو في زيد وعمرو
واحد او متكثر يرجع الى الموضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها
على نفس المهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم او الخصوص حتى يصير حكمية او جزئية او شخصية لو
لما كانت المهية من حيث هي لا تابى الوحدة والكثرة والتجريد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجودها
فالمسئلة التي يكون هي موضوعها كالمهملة يحتمل المتقابلين في المحمول فلا يقتضي قصر الجواب في احدهما اذ
ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك المهية كالانسانية كلها واحدة مشارا
اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية ثم كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم عليها

من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزءا من الموضوع والاتحاد محمله بان اعتبارها ينافي اعتبار
التقييد بالتجرد او الوحدة اذ كونه مشارا اليه بالاشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذي
كما اذا قيل تلك الانسانية من حيث الانسانية وان كان فيه اشارة زائدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الابهام
ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا واثباتهما معا ولم يجب بحسبها ان يكون واحدا او كثيرا او التي في زيد
هي التي في عمرو او غيرها على انه لا بد ان يكون اما هذا او غيره لعدم شرط الانحصار في تلك الجهة فالطرفان يمكن
سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية من حيث هي
انسانية لا واحدة ولا كثيرة ولا التي منهما في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة
وكثيرة وزيد وغير زيد اذ يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود واليقين لا يكون
الا واحد الطرفين من جميع المتقابلات فانسانية زيد غير انسانية عمرو وبالاعراض بها يصير هذا ذاك او غير
مما لا يمكن وجوده في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو انسان في الواقع اما واحد او كثير
او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد
فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم وتاثير في نفس المهية بالتخصيص
والتحصيل الوجودي والعوارض فانها ما لم يتشخص لم يوجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن المهية
المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على المهية على قسمين قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل
المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة الشخصية والقسمان كلاهما خارجان عن نفس المهية منسوبان
اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة ونعود الى ما كنا فيه ونقول
بعبارة اخرى لما كان الفرق بين المهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض سيما يكون مغايرتها بمجرد
العقل والاعتبار كاللابشرطية وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق
لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وفي تقرير البيان
وتذكير لما سلف بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر ههنا ان الاول على سبيل الاخذ من
الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في قوله فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء وكقوله
ان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس لواحد ولا لكثير ولا غيرهما وانها بما هي واحدة او كثيرة شيء مع صفة زائدة والذي
ذكره ههنا على سبيل الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا
محسوسا الصدق عليه لذاته الحيوان او الانسان ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان
مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجردا انسانا

فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه ليس محض الطبيعة الانسانية
بل شيء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس المهية وقد يراد بها مبدا الحركة والسكون
للجسم الذي فيه وكلا الوجهين ههنا جائز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان وشيء اخر
بل اشياء اخر فاذا كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخر ففيه انسان منظور الى ذاته من حيث
بل اشياء اخر فاذا هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص او وحدة او كثرة او تجرد او خلط وجود او عدم
او اعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود وان
كثيرا من هذه الصفات متحقق لمهيته من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولذا قيد اعتبار القوة
من حيث هي بالقوة فان للمهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عليا او غير ذلك لكن
معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها ومقارناتها الغير الملتفت اليها عند الالتفات الى نفس مهية
الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه شيء زائد على الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته
بامر زائد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج لشيء زائد وكونه معقولا لوجوده في العقل ففي جميع هذه الامور
انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لهما عند التحليل
وان كان عينهما بوجه اخر كما مر فاذن جاز اعتبار ذاته بذاته وان كان مع غيره فان ذات الشيء ذاته
سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته فذات الشيء دائما له وكونه مع غيره
اضافة عارضة زائدة يكن زيادة ذلك وفي الفرق ان الاضافة بما هي اضافة بحتة اضافة الزائدة امر نسبي غير
مستقل وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها لشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست
زائدة فاذا نظر اليها بانها ايضا امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بانه زيادة وبهذا ينقطع النظر والاعتبار
وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير كون الانسان في نفسه متقدم بالذات على كونه مع
غيره ونحوه من الوجود بنحو المتقدم لا محه على الانسان الشخصي الذي هو الانسان مع التشخص فالانسان بما
هو انسان مع عوارض مشخصة بها يصير شخصا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه
انسان مع نحو من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني
وعلى الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي
فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا
شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه انه لا يخلو من اطراف احد الطرفين هذه المقابلات وعندنا ان لم يكن لا متنع
فيه بين المتقابلين منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في الانسان

وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين او في
كونه انسانا ما زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه
فكون الانسان ما موجودا لا يمنع كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص هو
انسان ما موجودا فالانسان الذي جزؤه يكون موجودا كالبياض المقارن للجسم فانه من حيث هو
بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لان المقارنة لا ينافي المغايرة بل يؤكدها
فالمقارن لشيء سواء كان صفة له او موصوفا به موجود في نفسه سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها او لم يكن كذلك
بل عرض له ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث
في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء اخر عارض لازم بها ثم كشف فيه اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر
كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية المعاني والمفهومات هو كونها
صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء لشيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان موجودا
عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها
هو الوجود والمحمول المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما كون
كذا موجودا وكذا كون زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث
نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقه وملاكه هو وجوده لا نفسه مجردا عن
الوجود ولا بشرط الوجود وقولهم ليست المهية من حيث هي الا هي معناه ان نفس هذا المفهوم التصوري
من غير حكم عليه باثبات او نفي وليس معناه انه يحكم عليها بتلك الحيثية بنفسها او بذاتياتها ولا الحكم
عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له او وجود صفة له فكيف
يكون مع قطع النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبائع الصورية
موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة
الوجود اليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها وان لم يكن من حيث
ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى موجوديتها لاتحادها بالموجودات فانهم هذا
فانه من مزالق اقدام النظار ومغالط الافهام والعقول ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو
حيوان غير موجود في الاشخاص وكلام هذا القائل لا يخلو اما ان يكون كلام رجل واحد في انه مع كونه مشتملا
على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف بان الحيوان بما هو حيوان موجود

لكن غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا وكان
الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين غير الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة
ان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف يكون
مفارقا محضا والقائلون بان المهيات وجودا مفارقا عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها
غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجودا اخر مفارقا عن الاشخاص
على ما يحكي عنهم الشيخ في الفن الثالث من هذا الكتاب من ان في الوجود انسانين مشتركين في معنى الانسانية
انسان محسوس فاسد وانسان معقول مفارق ابدي وجعلوا لكل منهما وجودا اخر ما حكاه عنهم ولذلك
حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن الزيادة ودفعه كانه انزل مرتبة من ان ينسبه فساده على عاقل وقوله يحط
بالي والمهملة اصله يسحط المقبول لديه اضطرب ويسحط في دمه يتلطخ ويلترق وفيه استعارة لطيفة حيث شبه
حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حياة النفس كحال مقتول
ملطخ جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته لو لم يفسد فنقول ان هذا الشك قد وقع فيه الغلط
من وجوه وكلام القائل يشتمل على وجوه من الغلط الاول زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا
ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشاء هذا الغلط انه جعل اختلاف الاعتبارات والحيثيات مطلقا
مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالاعتبار
لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد من هذا الشخص بين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا
مطلقا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم
الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان له اعتبار لا يكون بحسبه عاما ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحظ به
الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهني
والخارجي فذاته يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات
بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما عام او خاص فان كان موجودا مع مادة وعوارض مادية فهو خاص وليس
بعام وان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصف العموم والكلية
والكلية عندنا لا ينافي التعين مطلقا ان لشرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا
لا ينافي التعين العقلي والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور ان المهية في الذهن كالانسان
مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كلها بمعنى نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على
الاشخاص الخارجية المحمل من شرط الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية

اعني اسوا انسبة ذلك الوجه الى وجودات الاشخاص وسيجي زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط
خلطه بين الواحد بالعدد واحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين لزم ان يكون
واحد بعينه موجودا في الكثير موصوفا وصفات متقابلة موضوعا لاوضاع متنافية وليس كذلك فان ما هو واحد
بالعدد يمتنع وجوده في احياز متنافية وموصوفيته بصفات متضادة وههنا شي يجب ان تعهده
يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان صح ان لا يقتضي عموما ولا
خصوصا لم يصلح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى
سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او الخصوص
فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم
والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجميع ولاجل ذلك اي كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا ينافي ان يكون
الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شي زايد
فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان
متحققا موجوده وتشخصه ووحدته والمقدر انه مجرد الماهية واما الحيوان بلا شرط شي اخر فانه موجود في
الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجة عن نفس الماهية واما قول الشيخ لكان الحيوان
مجرد الشرط ان لا يكون معه شي اخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود
فاقول ان اراد بالشي الاخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس الماهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية
ليست كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على
الماهية في التصور وكذا الوحدة وان كان متحدا كل منهما معها في الخارج وان اراد به كل ما هو زايد
على وجود الماهية ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض وذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة
لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سيتضح حين تحقيق حقيقته ولا فرق بين الصورة الصورة العقلية
من كل نوع من الحيوان الموجوده في عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها
افلاطون واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشي ولو جاز ان يكون القايم بذهننا مقولا
على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس الماهية من غير ملاحظة
تعينها ووجودها العقلي فكذلك من تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن
هذا هو حيوان الذي يطلب ويتكلم عليه مشتركا للورود بينهما لان الحيوان المطلق ان كان هو
المجرد عن الزوايد الذي له صورة في العقل وتوضيحها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول

على الكثيرين

على كثيرين بما هو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر من الوجود او وجود كان فهو كما من
شانه ان يجعل محمولا على الصورة الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصور الحيوانية العقلية ان كان
لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية وجود مجرد في عالم
العقل كما يقوله الافلاطونيون ام لا فذلك بحث اخر لا يليق بهذا المقام فالحيوان ماخوذ بعوارضه
هو الشي الطبيعي اه اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه انحاء من الكون والحصول فكل اخذه على
وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقرون بوجوده الجسماني المادي المستحيل
الكاين الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية من المقدار والشكل
الخياليين واللون المثالي وغير ذلك الموجود بوجود تمثيلي شبحي كما يوجد في الخيال المتصل بالاتفاق
وفي الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم السعة يحذو حذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك
والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله
طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصوري المثالي وثالثها
الحيوان المجرد عن العوارض المادية وغير المادية وله وجود في عقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على اختلاف
القولين وهو الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بماهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا
الحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذي ليس في هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل
الماهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة والاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات
الوجودية فانه ما لم يصدر عن الفاعل وجود لم يتحقق ماهية اصلا والحق من هذه الاربعة بان يقال انه الطبيعة
الحيوانية التي قبل ان وجدت وجودا مادي لا تنضاد وعلى سبيل الابداع بمجرد العناية الالهية والاقتضاء
من غير تعلق بمادة واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصور العقلية لكل
نوع من انواع الكليات موجودة في صقع الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤون واتباعهم ومنهم الشيخ فهي عندهم
صور عقلية وقايمة بذات الله تعالى واما عند افلاطون وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى قايمة بذواتها
وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الهيولى الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم
البسيط على المركب لكن النحو الثاني من التقدم والتاخر بين الحيواني العقلي والحيوان الطبيعي امر غامض دقيق
لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في الحكمة واما الذي قرره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعي
وانه وجود الهي واعني نوع ماهية الحيوان ومفهومه الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الا
شي من متاخر عنها وان كان معناه جزء معنى الشخص كيف وقد ذكره الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة

من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص
الجوهرية اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع
الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لا ان معنى الجوهرية يختلف فيها وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس
لانه مقول على الكل بالتساوي لا بالتشكيك بل يعني ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود
ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم افاد البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص
اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس في كل مقولة على عكس ما يتصوره اكثر الناس لما راوا ان
مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان الماهيات والمعاني الكلية غير موجودة الا بتبعية
الاشخاص والهويات الوجودية كما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد اه يريد بيان ان
العموم والكلية كما يعرض للماهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى
الاشخاص الذهنية اذ كما ان للحيوان او للانسان مثلا وجودات شخصية خارجية فوق واحد كذلك له
وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الاشخاص الخارجية لان كلا منها حاصل بعد تجريد الماهية الخارجية
عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف العوارض والزوايد
المشخصة صورة واحدة بحيث اذا انطبق بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا انطبقت بتشخص عمرو كان عمروا
وهكذا في كل شخص وايضا كلما سبق الى واحد منها صورة في العقل بعد تجريده عن الزوايد وتاثر العقل عنها
لم يكن حصول الاخر لشخص اخر وتاثير غير الاول الا ان يخالف الاول والا يلزم له اجتماع المثلين لكن بعدد
بتعدد النفوس العاقلة ايا ما فاذا تعددت كذلك والجميع واحد مشترك نسبته اليها نسبة كل منها الى الخارجيات
ولكن الخارجيات يحتاج الى تقشيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقلية بخلاف
تلك الصورة اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد
صورة اخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك والخصوص الاضافي لهذه فهذه الصورة
ان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية المشوبة بالتعلق المادي المتكثرة
بالعدد حسب تكثر الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كما هو المشهور جزئية فهي واحدة من امثالها الصور
الحاصلة في العقول الجزئية فيجوز ان يكون لكل من الصور متماثلة كثيرة بالعدد من الجهة التي بها شخصية
ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذي
ذكرناه وهو ان كلا من الجزئيات الخارجية مركب من وجود اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات
فانها لا يزيد عليه بشي زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من الكلام عن قريب

فالامور

فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ليست او ان ارادانها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من حيث ذاتها
وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود اما شي واحد بعينه بالعدد اه سيجي ايضاح الكلام
في فساد هذا المذهب فصل في كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية وفي اتمام القول في ذلك وفي الفرق بين
الكل والجزء والكلي والجزئي واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية للماهية كالانسانية
كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية في الكلية
والجزئية قايلين بان الطبيعة التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا
تخصيص بامور منها انها لا تشار اليها اشارة حسية ومنها انها لا تقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة
ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم وليس معنى الشركة الا المطابقة فان
كانت الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات يطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات
كلية ايضا وقلتم يكون الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين والماهية الذهنية ايضا متخصصة
بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار والوضع فان الانسانية كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع
الخاص لا يقتضي التجرد عنها والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة وصحب المطارحات
ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان
كانت من حيث تعينها يمتاز عن صورة اخرى لنوعها او في شي من الجزئيات الا انها ذات ليست متاصلة في
الوجود ليكون هويته بنفسها اصيلة بل مثال وكل مثال ادراكي لما وقع او سيقع من حيث انها مثال ادراكي لامر
خارج ويصح مطابقته للمتكثرة فيسمى كلية وذاتها انما حصلت لمطابقة كثيرة وللمثالية واما الخارجي فليست
ذاتها مثالا لشي اه انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب مثالي فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما هو وجوده
وجود ادراكي مثالا كليا ادراكيا فان من المثال ما هو جزئي ايضا كالصورة الحسية والخيالية وايضا لا نم
ان الصورة العقلية انما وجدت وان يكون امثلة للخارجيات بل انما وجدت في انفسها غرض لها كونها مثالا
لغيرها اذ ليست من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة
من الجانبين وليس شي من الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان الاشخاص
ايضا قد يقع متعددا كالخارج وقد يكون الخارجي ماهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس فان صورتها في الاذهان
متعددة وشخصها واحد بل الحق في هذا المقام ان لهذه الخارجيات من نوع واحد التي وجوداتها المادية يقتضي الانفصال
والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام والنقايص اصلا كما ان لنا عقليا له وجود شديد عقلي
تعقيص منه الوجودية او بواسطة على هذه الخارجيات على قدر استعدادها فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع و

والوفاق ونسبة الیها نسبة مقوم المهیة والثانی الی المهیة لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا الوجه یصلح اشتراکه بینها لمتساوی نسبة الیها دون نسبة واحده منها الی البواقی وان لم یحمل معناه ومفهومه علیها وکذا الصور العقلیة التی فی الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلیة من حیث وجودها وتعینها العقلی لیست مشترکة بین کثیرین ولا کلیة فلیس الامر کما زعموا اذ التعین العقلی لا ینافی الکلیة والاشتراک بل یؤکدهما کما علمت فقد تحققت اذن ان الکلی فی الموجود اما هو ما اقول یجب علیک ان تعلم الفرق بین المهیة لا بشرط الشیء فی ذاتها لیست بکلیة ولا جزئیة ولا غیرهما من المفهومات الا نفسها بمعنی انها فی حد نفسها یحمل علیها نفسها حملا شایعا لان ذلک ایضا انما یکون بعد ان یکون موجودة وبین الکلی المعروض لاحد المعانی المذکورة التی مفهوماتها کلیات منطقیة ومعروضاتها کلیات طبیعیة وهذا المعنی المنطقی لا یعرض المهیة الا بعد وجودها لان الوجود اول ما یعرض المهیة فالکلی الطبیعی له نحو من الوجود یقبل الشرکة بین کثیرین وهو لا یکون الا وجودا عقلیا سواء قام بذاته او بغیره اذ الوجود الحسی لیس من شانه الاشتراک الا بعد تجریده عن المکان والوضع وغیرهما ورای الشیخ ان الکلی بهذا المعنی لا وجود له مفردا والا عیان ولو فی الاعیان العقلیة بل انما هو متعدد بتعدد ها لا کما زعمه بعض معاصریه ان للمهیة من حیث هی عرض لها تشخص زید بل زید بعینها من حیث عرض لها تشخص عمرو وعمرو حتی یکون انسانیة زید بعینها انسانیة عمرو وکذا انسانیة بکر وخالد وغیرهم انما التغایر بینها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غیر کنسبة اب واحد لابنا متکثرة والیه اشار بقوله ان الکلی لیس له وجود علی انه عارض له قوله وغالط بعض اهل الکلی وجود علی ان ذلک الوجود عارض لشیء واحد معین من جملة من جملة الاشیاء فیکون ذلک الشیء انسانا مثلا هو ذات واحدة بعینها موجودة بوجوداتها المعینة الکثیرة کزید وعمرو وخالد وهذا الوهم فاسد یحکم بفساده من له ادنی معرفة اما طبیعة الانسان من حیث هو انسان او برید بیان ان الطبیعة کالانسان المطلق لا یمکن ان یکون مع وصف الکلیة موجودة فی ای ربح بل انما وجودها فی النفس فذکر ان طبیعة الانسان بما هو انسان شیء وانها کلیة موجودة شیء غیر انها انسان بالاعتبار وانها کلیة شیء لحوقها مع الوجود لکن لا فی الخارج بل فی النفس واما الذی یطلق علیه لفظ الکلی ویکون موجودا فی الخارج فذلک کلی بمعنی او لا بمعنی کونه صادقا او معروضا للصدق علی کثیرین بالفعل او بالقوة فقد سبق فی بعض فنون المیزان وغیره للکلی معنی اخر کما یقال الشخص یشترک فی النسبة الیه شخص کثیرة کما بل جنس کالعلویة المنسوبین الی علی علیه السلام المشترکین فی الانتساب الیه وهو المشترک فیه لهم کالکلی ویشترک فیها الکثیرون بالتولد منها او الکون فیها کالمصریة وتجیبون القسم الاول اولی بهذا المعنی لاسم لان علیا علیه السلام سبب لهم کالکلی المقسوم للجزئیات بسبب نسبتها دون القسم الثانی لان مصر لیس سبب کونهم بل سبب تکونهم مصرا دیکا

یقال العنصر الکلی والعقل الکلی فالنفس الکلیة او الطبیعة الکلیة بل هذه الطبایع کان منها غیر محتاج الی مادة فی ان تبقی ولا فی ان یبتدا لها وجود او یعنی ان الکلی فهذا المعنی الذی کلا منافیة قد لا یکون له افراد کثیرة مشترک فیه فلیعنی شروا الکلیة بهذا المعنی لشیء ان یکون قد عرض له الاضافة الی کثیرین بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصویر فان من الطبایع النوعیة ما لا یحتاج الی المادة لا فی بقائه کالصور النوعیة للاجسام ولا فی حدوثه کالنفوس الناطقة الانسانیة فانها وان لم یحتج الی مادة بدنیة فی البقاء کما دل علیه البرهان لکن احتجت الیها فی الحدوث علی الوجه الذی ربما ینقل تلک الطبیعة یستحیل ان یوجد الا واحدا بالعدد قایما بذاته لا فی مادة منحصرا نوعه فی شخصه لانها لو تکثرت لکثرة اما بالفصول واما بالمواد واما بالاعراض والکل باطل وتحالة الثانی باقسامه یوجب تحالة والمقدم اما الفصول فلان الکلام فی الطبیعة النوعیة المحصلة واما المواد فلکونه مجرد عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهی اما لوازم مهیة او غیر اللوازم فلازم المهیة کالمهیة واحد مشترک فی الجمیع لا یوجب الامتیاز والتکثر واما الاعراض المفارقة ففی شانها امکان الزوال والامکان الحصول امکانا خارجیا لا ذاتیا فقط وهذا الامکان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت فی مباحث الهیولی ان حصول مثل هذه القوة لا یمکن الا فیما یرکب ذاته من المادة والصورة والصورة الی جنبین وقد فرض مجردا عن المادة هف فاذن مرجح کل طبیعة مجردة عن المادة ولواحقها فیکون واحدة بالوجود غیر متکثرة العدد اما ما کان غیر هذه الطبیعة المجردة فهو لا محالة محتاج الی المادة اما فی اصل الحقیقة کالاعراض المادیة مثل السواد والبیاض واما فی القوام الشخصی دون الطبیعة الاصلیة فانها اقدم من المادة کالجواهر الصوریة واما فی الهیات اللازمة للهویات الشخصیة کالنفوس الانسانیة فی مبادی الکون فهذه الاقسام الثلثة یتکثر بتکثر المواد واما قوله ولیس یجب ان یکون طبیعة واحدة مادیة وغیر مادیة فقد عرفت هذا فی خلال ما علمته وفیه کلام طویل لیس ههنا موضع بیانه وسیجیء فی الفیماسیات واما الطبیعة الجنسیة فلکونها طبیعة مبهمة الوجود ناقصة یحتاج الی انضمام مقومات فعلیة ومحصلات نوعیة فلا یوجد الا فی الانواع مختلفة ولا یوجد الا بوجود تلک الانواع فیجوز ان یکون مادیة وغیر مادیة فهذه ارکون بعض الطبایع النوعیة منحط الوجود فی شخص کالمفارق عن المادة وبعضها متکثرة الوجود کالمادی للمادة الذی یمیز افراده باعراض مفارقة وکون الطبیعة الجنسیة متکثرة الانواع حال وجود الکلیات کما ان المذکور فی الفصل السابق حال مهیتها واعلم ان الثلثة الباقیة من الکلیات الخمس غیر خارجة من النوع والجنس یکل منها بالقیاس الی الافراد الحقیقیة نوع او جنس ولیس یمکن ان یکون معنی هو بعینه موجودا فی کثیرین اه یعنی انه لو کان المعنی النوعی کالانسانیة مثلا موجودا بعینه واحدا بالعدد فی اشخاص

کثیرة لزم اجتماع الاضداد فی موضع واحد وهو محال وجه اللزوم ان هذه الاشخاص یوصف بصفات متفرقة غیر متضادة کالسواد والبیاض والحرارة والبرودة والعلم والجهل اعنی الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وکلاهما وجودیان منهما غایة الخلاف فی التقابل بینهما تقابل التضاد ولیس المراد من العلم الاضافة التی بین العالم والمعلوم بعد نورضعة العلم بمعنی الصورة وکذا یلزم اجتماع المتقابلین بالعدم والملکة فی موضوع لاتصاف بعضها بالحرکة وبعضها بالسکون وکذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسیط العدمی وکذا یلزم تقابل التضایف لکون بعضها ابا وبعضها ابنا فیلزم کون انسان واحد ابا لنفسه وابنا له والتوالی الثلثة باسرها باطلة فکذا المقدم وهو کون الانسانیة واحدة بالعدد وقوله الا ما کان من العوارض مهیة مقومة بالقیاس الی زید لکونه مثلا معلولا لعلة او مقولا للعقل فانه لا یلزم الاشتراک بین امور موجودة فی مادة واحدة فی مثل هذه الامور الاضافیة بل انما یلزم الاشتراک بینها فی الاعراض المستقرة کالسواد والبیاض والعلم وغیرها لا فی الاضافیات فتامل وانما اقتصر الشیخ علی قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا کان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فی کونه واحدا بالعدد موجودا فی کثیرین یلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتیة فضلا عن المتقابلة العرضیة اذ فی الاول یلزم ان یکون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا یلزم ان یکون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلک الذات فیکون حیوان واحد بالعدد ناطقا وغیر ناطق انسانا وغیر انسان لان النوع والفصل واحد فی الوجود والعقل والفطرة السلیمة حاکمة باستحالة اجتماع الاعراض المتقابلة کالاعراض بزید وعمرو فی موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتیات متقابلة فیه فظهر ان الانسانیة معنی واحد لا حد مشترک لانه واحد بالعدد مشترک فاذا نظرت الی الانسانیة بلا شرط لیس فی هذا النظر نظر الا فی شیء الی الاشتهار بالعموم والاشتراک کما تبین مرارا من انها من حیث نفسها لیست بکلیة ولا جزئیة فقد بان انه لیس یمکن ان یکون الطبیعة توجد فی الاعیان اه الذی ظهر عند التحقیق والاستبصار ان المهیة بوصف العموم والاشتراک لا یمکن ان یکون موجودة فی المواد الخارجیة لتخصیص هذا الوجود بوضع ومکان قبول اشارة حسیة بهذا او ذاک بل لا بد من ان یکون للکلی بما هو کلی وجود عقلی واما ان هذا الوجود یجب ان یکون قایما بنفسه وان لا یکون له الا الوجود التابع الطبایع الغیر المتاصل فیما لم یساعده برهان ولا بدیهة او حدس ووجدان فالمعقول من الانسان الکلی سواء وجد فی النفس قایما بها او وجد فی عالم العقل غیر قایم بشیء فالذی یقوم بالنفس کالانسان الکلی ولیست کلیة بنفس مهیته من حیث هی ولا لخصوصیة وجودها الذی

فی النفس اذ لا مدخل لهذه الخصوصیة فی کون الشیء کلیا بل لان وجوده وجود عقلی متساوی النسب الی الاشخاص التی من نوعه فان الطبایع الموجودة فی الاعیان بعین وجود الاشخاص اذا وقعت فی التصور وحصل صورتها فی الذهن وعرضت لها الکلیة واما کیفیة وقوعها من الخارج الی النفس فیظهر بالتامل فیما ذکره الشیخ فی المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبیعیات فی علم النفس حیث بین هناک انتزاع الذهن الکلیات المفردة عن الجزئیات علی سبیل التجرید لمعانیها عن نفس المادة وعن عوارضها من المقدار والکیف والاین والوضع وغیرها ومراعاة المشترک فیه والمتباین به والذاتی بالعرضی وذلک بمعاونة استعمال الحس والوهم والخیال وعند الشیخ ان الحصول الوجود العقلی مانع من العموم والاشتراک کالخارجی واما کون الصورة التی فی النفس او فی صقع لحد اشخاص الطبیعة العلمیة التصوریة المشترکة بینها وبین غیرها من نوعها فذلک لانها فی الکلیة الثابتة لها بین هذه الکلیات فان تلک الاعمیة والاخصیة بمجرد الاعتبار لیس یجب ان یکون الکلی المشترک بین هذه الکلیات والعقلیات التی من نوع واحد وجود مباین مخلوطا فی کل منها بالنسبة الی الافراد الخارجیة وان جاز ذلک فی کل ان الشیء باعتبارین مختلفین یکون جنسا نوعا کما یسنح من حال الجنس الذی للمرکبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وکذا الفرق بین الجنس والمادة فی اعتبار الذهن وان کان الجنس للبسیط الخارجی فکذلک الشیء یکون اعم واخص وکلیا وجزئیا بالاعتبار لا الجزئی الحقیقی اذ لا یصیر الشیء الواحد بنحو وجوده الذی له کلیا وجزئیا حقیقیا بمجرد الاعتبار فان للکلی وجودا وللجزئی وجودا اخر لا کما زعمه الشیخ کما یلوح من کلامه فقوله من حیث ان هذه الصورة صورة ما فی النفس فهی جزئیة اقول ان اراد بهذه الحیثیة التقییدیة للصورة کونها حاصلة فی نفس جزئیة متخصصة بهیئات مکتسبة من المادة التی بها یصیر احدی الشخصیات المماثلة المتباینة الوجود فالحال کما ذکره ولکن ههنا حقیقة اخری واعتبار اخر زاید علی نفس المهیة من حیث هی وهو اعتبار وجودها العقلی سواء کان فی موضوع ام لا حتی لو فرضت صورة انسانیة عقلیة لا فی نفس شخصیة فهل هی بوجودها العقلی کلیة او جزئیة شخصیة ورای الشیخ ان تلک الصورة من حیث مهیتها کلیة ومن حیث وجودها شخصیة من غیر تناقض اذ من حیث اضافتها الی الجزئیات الخارجیة کلیة ومن حیث انها فی نفسها شخصیة ولیس عندنا کذلک بل هی من حیث مهیتها لیست کلیة ولا جزئیة ومن حیث وجودها الکلی کلیة باحد المعانی الثلثة التی سبق ذکرها ومن حیث اضافتها بالفعل الی الشخصیات کلیة بمعنی اخر غیر تلک الثلثة ومنشا هذه الاضافة بل منشا عروض الکلیة مطلقا هو ذلک الوجود التصوری والصوری ولهذا قیل فی تعریف الکلی علی الوجه الاشمل ما نفس تصوره غیر مانع من الشرکة والتصور نحو من الوجود زاید علی مهیة التصور کما لا یخفی وقوله فان الشرکة فی الکثرة لا یمکن الا بالاضافة فقط صحیح معناه ان المشترک فیه یجب ان یکون ذاتا واحدة بالقیاس الی ما یشترکون فیها واما ان ذواتا متعددة تعددا عقلیا لا عددیا فلا یمکن ان یکون

كلية مشتركا فيها فذلك منظور فيه لجواز ان يكون كل منها مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون
تعددا عقليا لاعدديا بالمشترك فيها وحدتها وحدة شخصية ممتنعة الاشتراك البتة كما مر مرارا ولا ايضا لزم
ان الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد اختلاف في العدد فقط كالمقابلات من نوع جسماني فان
للعقليات اطوار في الوجود بعضها فوق بعض والنفس نفسها تتصور الصور اه يعني ان النفس
بتصور نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في النفس مع التصور الاخر كل في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا
تصورات كثيرة في نفوس اخرى يجمعها تصور واحد لان جميعها تحد بحد واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات
لذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا ومعنى فيكون ذلك الكلي الكلي الاخر مما تزيد هذه الصور التي هي امور النفس
بحكم خاص واعتبار خاص وهو نسبة اليها كلية كما لكل منها نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا
من الخارجيات اذا جرد عن خصوصيات حصلت منه صورة كما حصلت من غيره وكلما سبقت الى الذهن من تلك الامور
تاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان يمحي الاثر الاول فتلك الحال في كل واحد من التقسيمات
انا ادركته النفس تارة بادراك ذلك المدرك فان للنفس ان يتصور ما تصورته بادراك مستانف وتتاثر منها
بنحو اخر وكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره حيثية تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين ولو كان
بدل هذه المؤثرات التي صورة من نوع واحد بل ما يؤثر بها الا المهية المتصورة بها صورة اخرى في الفهم المهية
مخالفة لها غير موافقة لها في المعنى ولا مساويا لها في الصور لكان الاثر الذي حصل منه غير هذه الاثر فلا مطابقة
بالنسبة اليها ولا شئ منها بالنسبة اليه فكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها في
كلها صورة جزئية بالقياس الى ذلك الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى و
هكذا لان لحاظ النفس لا يقف عند حد في قوة النفس ان تعقل شيئا ثم تعقل انها عقلت وتعقل عقل عقلها وعقل
عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لكن لا يتادى الى لا نهاية بالفعل لان لغير متناهي مجتمعة بالفعل محال فللنفس ان
تجعل لشئ واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركيب اضافات في اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود
الانسان ووجود وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا التعقل وتعقل تعقله لا الى حد ولكن لا يلزم
شئ من هذه الامور المتضاعفة اللازمة لزوما قريبا ولا خطورها بالبال فان من يعقل الانسان مثلا لا
يستلزم ان يعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يمعن في البعد فان كثيرا من المناسبات الواقعة
بشئ لشئ واحد مقيسا الى الاشياء مما ذهل عنها النفس ولا يدركها لكون الاربعة مثلا ضعف الاثنين
ونصف الثمانية وثلث لاثني عشر وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع خمس كذا وخمس كذا وشكل
كذا وجزءا من عشر في الذات وجزء من اثني عشر جزء كذا وهكذا الى نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية

من غير حضور شئ منها بالبال كثيرا من النفوس مع كونها قريبة المتناول وكذا اخطار اعداد المضلعات المتزايدة التي لا نهاية
لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثلها مرات غير متناهية
بالتضعيف بل في ضعفه ومثل مثله وهكذا الى لا نهاية وهذا اشبه بما ذكرنا ولان تصور النفس والتصور بتصورها وهكذا
لا الى حد وههنا دقيقة شريفة لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شئ وتصور تصورها
شئ مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري وذلك لان التصور المتعلق
والادراك وما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود وكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام
والاثار فمن احكام المهية انها يعرضها الكلية وتقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات
كثيرة وانها من حيث ذاتها ليست الا هي المعنى الذي هو بحذاء لفظها لكن الوجود فانه يتشخص بنفسه لا بتشخص زائد
عليه ولا يقبل وجودا اخر ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني
حصولي فضلا عن التعقلات الكثيرة ولا يلزم ان يترتب الاثار الخارجية على الامر الذهني بل ما ان يكون الذهني
خارجيا كما حققناه في موضعه بل نظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشئ بالكنه وايضا قد يكون وجود واحد
مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والتقدم والوجوب
الموجبية والابداع وايضا الوجود مجعول وفاعل والمهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شئ لكونه كما ان
وجوده فهو بالحقيقة غير مهية المعقولة ولان الوجود انما صح ان يكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا
تعقل ذلك كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كما شئ من مهية
واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة
مشتركة بينها انما المهية للامور التي هذه صورها في العقل كما ان الوجودات الخارجية صورها في الخارج لا مهية
لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاص المهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوز ذلك لها بشرط والحكمة
وفي نفسه قوة منضجة للعلقة فان ههنا مناسبات في الجذر والصم جذر كل عدد عبارة عما
اذا ضرب في نفسه حصل منه ذلك العدد ويسمى ذلك مجذورة وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان
صحيحا او كسرا جذرا وصحيحا مع كسر فلم يجذور ولكن ليس لكل عدد جذر صحيح ولا صحيح مع كسر منطق وذلك
كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي وحال لها اصم الجذر وانما الكلام في انه هل ثمة ذلك العدد يعني
اصم الجذر جذر وغير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا
ان المروي عن امير المؤمنين حكيم العرب والعجم عليه السلام ان من لا يعلم الجذر والاصم الا هو موضوع مختلف فيه لان
الممتنع لا حقيقة حتى يكون معلوما وعلم الله كيف يتعلق بالممتنعات والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع

السطحي بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة فالمسطح كالمعدود
وحد والنعل بالنعل ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلثة اذرع
وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عند تكرير نفسه لنفسه كحصول المربع لحركة الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما عني بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي له الى ذلك العدد دعا ما قررناه
فاما انه هل يجوز ان يقوم المعنى العام الكثيرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فاه سيكلم عليه فيه
من بعد يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات
الخارجية عن التصورات العقلية الحالة بالاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من الاذهان
فاه سيكلم عليه في ثاني السابعة لهذا الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين في المثل العقلية اي
بين استحالته ويتكلم نحن ايضا هناك حسبما افاد الله تعالى بعونه وقوته فاذا قلنا الطبيعة الكلية
موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الاعيان او المهية المعروضة
للكلية موجودة يوهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود او مع اتصاف المهية بالكلية والوجود على حالة
واحدة وهذا كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود
الاشخاص من التي اذا جردت العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية فللطبيعة المهية
الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة
عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت بمادة يكون شخصا شخصها
واعراضها كان عين ذلك الشخص مثلا الانسانية زيدا اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان
موجود في الاعيان بوجود الاشخاص الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني في
الواقع وليست بحسبها ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة
في ذهن من الاذهان عند الشيخ وعند افلاطون وشيعته جائز وجودها قائمة بنفسها ولو جعل احد
كون المهية اذا وجدت في الذهن عرضتها الكلية او بحيث اذا قارنت بمادة شخص ولواحقه كان ذلك
ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا
في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك بينها غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق و
الاعراض واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل ان الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي
الذي في العقل معناه واضح لا حاجة الى شرح في الفصل بين الجنس والمادة لما فرغ من تعريف

الكلي الذي كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية
وصدق العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فرادا فرادا اعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام
وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس اولا وكيفية على الباقية لا الاخرى فقط لكونها اعم من عوارض واما
عوارض ما يتقوم بها النوع واما على النوع فلكونه جزء للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له بالاعتبار
المذكور وللمادة تقدم بوجه ما في على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم
بوجه اخر عليها فان قلت كيف يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعها له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم
تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وايضا يلزم ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والعرض
نوعا قلت المقسم وان كان افراده جنسا فهو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل يعرضه الجنسية واما احد
الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا
للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئي كلي لاختلاف الحملين وبالجملة هذه المفهومات
منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع وهي في نفسها
وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض والغرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارين حاصلين
للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر
الذي يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس على كم شئ يدل فقد كان اه لما كان لفظي الجنس و
النوع كان ذا با لانجلب اللغة على معنى اخر ومعان اخر ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك
المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل من يشترك بالنسبة اليه الكثيرون فكان يقال للعلوية انه جنس العلويين
لانتسابهم اليه ومصر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة الشئ فنقل الجنس في عرف هذه الصناعة الى
الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع ايضا الى المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة
في جواب ما هو والى معنى اخر وهو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال للنوع الاضافي و
للاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه مثل كان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان
النوع ايضا واما استعمال كل من لفظي الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل
فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد يراد به ما صدق عليه موضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد
وقد يراد به شئ هو الواحد وكذا الابيض وكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان
هذه المفهومات تختص بالى افرادها وموضوعاتها وايضا مفهومات كلية ومعقولات فهي معقولات ثانية وهذه
الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم

لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبايع الواقعية
كما ان الواحد والكثير والعلة والمعلول والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها
واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة بصدقها عليها فالموضوع له اللفظ بالذات انما هو المفهوم
وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقها عليها   وعرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون
اي فيما نحن فيه مما استعملوه من حيث هو كذلك فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس يكون جنسا اعلم
ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض العام كل واحد من الكليات الخمس الطبيعي المحمول
على افرادها ليس مدلولا عليه بتلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة
وعرض غير محمول فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس للنوع محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له مادة لفصله و
الفصل باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي
هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على شخصه وباعتبار
الاخر جزء مادي للشخص ومادة وموضوع لتشخصه وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افراده حملا
بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا افراد
فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي كثر الاشكال فيه على
المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات
الكل الطبيعي والجزء الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسم طبيعة نوعية مشتركة في الاجسام
فلو انقضت شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي طبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان
الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت او مركبة فيقع الاشكال في القول بان الجسم جنس باعتبار ما تحته من
الانواع المترتبة والتكافية التي منها الانسان فهو جنس للانسان مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه
اخر من الاعتبار فيكون الجسم جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع
متحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ولا يحمل عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق بين الجسم وهو جنس وما اعتبر
جنسا وبينه وهو ما اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا
المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز
ان يكون له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو
كان الف معنى بشرط ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على
المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء

الذي

الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة هذه الابعاد او بسيطا له هذان المعنيان بوجه
واحد على اختلاف القولين وكذا الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا له حس بشرط ان لا يكون هناك معنى اخر
زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزءا صوريا للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا
حس غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معنى اخر كان فصلا وكذا القول في مثل الحيوان فان الحيوان اذا اريد
مجرد معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحق فلا يبعد
ان يكون جزءا ماديا للانسان ومادة الصورية التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس
كذلك والمجموع ايضا كذلك اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في
هويته موجودا بوجوده كان الحيوان جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل التجويز الحسي وغير ذلك بالقياس الى
الجسم لكيلا يكون محمولا الا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة التغذي والحركة ضروري في معنى الحيوان بالوجهين احد
كالحيوان صرح بقوله ولكن هناك بالضرورة اي بالبديهة معنى قوة تغذية وحس وحركة ضرورة اي وجوبا لا جوازا
ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط في ان يكون مجرد
هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر يقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون
جنسا محمولا على المجتمع من المادة وغيرها من المعنى الاخر ولو كان الفا فذلك مشروط بكون مجموع تلك المعاني متقومة
لوجود هذه المادة وان كان خارجا عن ماهيتها معناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون
كلها محمولا عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط والا فليس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذا بلا شرط كان ذلك
الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شيء ليست جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع
تحت الانسان ليس محمولا على المجموع بل وصاحبه ومنها انه يعلم من كلامه انه يمكن ان يكون لماهية واحدة كالجسم اعني
الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وبعضها انقص فانقص وجودات الجسم ما لم
وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما لا يتم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هي مبدا حركة وسكون كما
الهواء فالماء جسم واحد متضمن بمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة اولا ثم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط وكل
جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبالمرخر
كالنامي حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر
والابعاد والطبيعة المحركة والنشو حيوة واحساس وتحريك ارادي الى ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود منها ان
في قوله هو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمن للمعاني التي تحتها

وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته
لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد
وكذا جزؤها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا كالتركيب
بين الجنس والفصل فالفرق بين المركبات والبسائط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسائط كاللون للسواد لا يمكن
ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كقابض البصر في مثالنا بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقد مر فيما
سبق ما فيه كفاية وههنا حكمة مشرقية وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه مجردا
عن فصل كمالي يلحقه كان بالضرورة تحت فصل المفهوم نوعا حقيقيا او انواعا بحسب انحاء فصوله المقومة لماهيته وفي
موضع اخر لم يتم بنفسه بل مع فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اتم واقوى
من وجوده ههنا بما هو مادة وذلك لان شان المادة ههنا بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا
الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن بل لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء اخر بخلاف ما اذا كان مستكفيا الوجود
في بابه وفي ذلك امثلة كثيرة الاثر ان الجسمية الطبيعية في الاجسام المعدنية قوة التغذي والنمو مما سعى وجود شخص
منها ادوم بقاء واقوى تحصلا واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات
فجسميتها التي مادة وجزء مبتدأ له مستحيلة يحتاج الى المدد من خارج في الخارج يصير بدل ما تحلل جسميتها المستندة له صيرورة
صورتها الكمالية موجودة شخصية والى التبدل امثال مادتها التي جسميتها بتبع نوعها الاشخاص النقص وجودها
وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده من غير قوة حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال قوته النامية اذا كان مادة
للحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيته وتوليد امثاله كفعل النبات فان هذه الافعال تنبعث منها اقوى واكثر
وادوم مما ينبعث من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة والحيوان العديم النطق قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كما و
كما علمت ان كل معنى جنسي واحد بالقياس الى نوع اضافي مرتبته نقص حاله في قوة الوجود وضعفه بالقياس الى الانواع
الاضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان
اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقلاء اضعف مما في الجهال وبالجملة كلما هو اكمل
صورة فهو انقص مادة فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورة النفس تنبح بمادة مثالية من غير بدن
طبيعي بل يبقى بصورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقوله تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما
سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول موجودة بوجود واحد جمعا وجمعا واشرف وادراك
هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي يكشف به الحقايق كما هي   وكذلك
فافهم اي فافهم الحساس والناطق فان احد الحساس ان يعني كما علمت ان الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باعتبار المعنيين

مادة

مادة وباعتبار جنس فافهم الحال في معنى الفصل اذ كيف يكون باحد المعنيين جزءا صوريا غير محمول وبالاخر فصلا
متحدا الوجود مع الجنس والنوع فانك ان اخذت الحساس شيئا ذا نفس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه
او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان
بل كان جزءه اي ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا للحيوان بما هو حيوان لبدن
الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لضرورة مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما لا يحمل عليهما
المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز الى ان
يكون له او معه او فيه معان اخرى ماخوذة من الصورة والمواد للنمو والاغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا
محمولا على المركب محمولا عليه المركب كالحيوان والانسان وقوله يجوز له او فيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون
المراد اولا من الحساس شيئا له الحس بان يكون منسوبا الى الحس الذي لا جزء الحس اعني المجموع فان المشتق كما
يطلق على مجموع الصفة والموصوف وكذا يطلق على الموصوف فاذا جوز شيء اخر كقوة الاغتذاء او النمو كان
وجوده له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا حس ونمو واغتذاء وحس كالحيوان فكان شمل معنى النامي و
المغتذي موجودا فيه وثالثها ان يكون المراد منه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه
في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لابد في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية من معنى
الحس وههنا دقيقة وهي ان الصورة التي بازاء الفصل ويقال لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في
مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى الجنسي ومقوم وجوده ووجود
ما بازائه من المادة وكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف لكن الكلام في نفس
معنى الفصل الكلي المفهوم الحساس فافهم هذا   فاذن اي معنى اخذ بهما سلكا كالحال في جنسية او
مادية من هذه اي معنى اذا شككت في معنى واحد من هذه الامور انه هو جنس لما احد به منها او مادة ثم وجدته قد
يجوز انضمام الفصول اليها كان على ان يكون منه وفيه اي على وجه يكون بعضا منها ومنضما فيه لا ان
يكون لحقها من خارج كان جنسا لما اخذ منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت
الى نفس معناه وجدته مترددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الفصول
تمام معناه متضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا لما اخذ منه وان اخذت ذلك المعنى او المعاني
الداخلة فيه من خارج او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وختم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا لما اخذ منه كبدن الانسان

فانه جسم حساس تم وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت
معانيه موجبا تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل في المأخوذ منه كان نوعا واذا اكتفى في الاشارة
الى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان جنسا ايضا فان ذلك المعنى اذا اخذ بشرط لا شيء اخر كان مادة و
اذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلق بلا تعرض شرط لا في غير ذاته اثباتا و سلبا
كان جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالمأخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود فيه جميع الزيادات
المترادفة والفصول المتلاصقة على ان يكون اجزاء ذاته داخلة في معناه   وهذا انما يشكل فيما
ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة وجه الاشكال في القسم الاول اظ فان الجزء ما يكون وجوده غير وجود
الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشيء الواحد
مادة وجنسا والامور التي في الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان تحقيق يدفع به الاشكال
واما الذي ذاته بسيطة فليس فيه اشكال الا الفصل وما نعرض فيه وفي المعاني التي تتضمنها هذه الاعتبارات
الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معانا ومفهومات بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد
كالكيفية واللونية والقابضية للبصر للعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع شرط بعض او لا بشرط
فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او موضوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او
نوعا لم يلزم ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد اعتبار الذهن فنقول
في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع منه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى
غير ما اريد بالجسمية التي جنس له او فيه او قبل الحيوانية مطلق اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه الا بمعنى المادة
لا يكفي الجنس والنوع مما يحمل عليه واما الجسمية التي اخذت و وضعت بحيث يجوز ان يتضمن الكل معنى من المعاني
المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها ان يتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء
من الوجود مختلفة كانواع النباتات والجمادات والحيوانات فاذا وجد في الانسان متحدا به موجودا بوجوده
كان وجوده اي وجود النوع يكون متضمنا الجسم بالمعنى الاول وكان غيره وكان وجوده قبل هذه
الجسمية بعكس ما سبق حيث كانت الجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبل وقبل الحيوانية فيه وصار الجسم هنا
متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا عنده كان المنظور اليه
حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفرد الوجود جاز ان يكون جزء الشيء في جانب ان يتضمن شيئا
اخر وان كان ذلك الشيء بحيث يتضمنه ويقتضيه اياه بوجه اخر فمعنى الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه
اخر جزء الحيوان وهو بوجه اخر عين كل منهما   ثم الجسم المطلق الذي بمعنى المادة يريد بيان ان الجسم

قد الجسم المجرد او فيه او

حيث هو

حيث هو جسم بلا شرط وقيد وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجه قيد يحصله
فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد بوجود منفردا او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع
والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب اسباب وجوده وليس هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزءا لمعانيها
او جزء لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد لشيء وبين التابعية له في الوجود فالاصل في
الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر ان الاشخاص الجوهرية هي الجواهر الاولى وانواعها الجواهر
الثانية اجناسها الثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل النوعية قبلية بالذات او بالزمان
لزم ان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالانواع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي
بمعنى الجنس التي للنوع هو نفسه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي اخذ في العقل فلا
يمكن للعقل ان يطلع في شيء من الانواع الجسمية بطبعها الجنسية وجود الحصل اولا ثم ينضم اليه شيء اخر كالفصل
حتى يحدث منهما جسم في شيء مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذا
الجزء لا يحمل على المركب وقد فرض انه جنس محمول عليه هف فظهر ان لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس
قبل النوع المتقوم به مهيته بل لا يحدث الطبيعة الجنسية التي للنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا حدث
ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون ولا يكون الفصل خارجا عن وجود الجنس ومنضما اليه
بل متضمنا فيه ولا ايضا غير معنا تمام الجهة التي اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة او تعين لها فصل من الفصول
ثم تعين على انه شيء اضيف اليها من خارج على انه داخل في جملة معناه   وليس هذا حكم الجنس وحده
من حيث هو كلي بل حكم كل كلي اه يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزءا غير محمول وبين كونها
جنسا لا يختص في الجنس بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا
او فصلا او نوعا او عرضا مبهمة قابلة لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا
المعنى المحمول جنسا بل قد يسمى صورة وفصلا او غير هذين الاسمين قوله سيتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ
على الجهة التي يكون جنسا كان محمولا اه اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كانه ناقص الوجود غير مستقر فكأنه
ناقص المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا
اخذ جنسا فانه مع اشتماله على الجسم والنامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او
خارجية يحصل ويتقوم وعلى كم صورة ينضم اليه واحدة بعد واحدة ثم معنى لا سيما الجنس البعيد كالجسم فان
النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عنده شيء يحصل بالعقل هو كم ثم كذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا
فانه اذا اخطر معناه في الذهن لم تقنع النفس لا تقنع في ادراك لون لا يدري انه سواد او بياض او حمرة او غيرها

بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى
يتقرر عنده لون بالفعل غير متردد المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيل
معناه بل تحصيل مصلحة الا الاشارة الى الهوية الشخصية باحد الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة
الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس فيبقى فيه مطلب ما هو مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة كما
طلبت النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب الفعل في تحصيل معناه وذلك بعد ما يطلب
تمام معناه وكمال مهيتها فالنفس يطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس
عند ادراكها للمعنى الجنسي قبل تحصيل تمام معناه اقل استعدادا لطلب الاشارة اليه واذا حصلت ذلك
صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فتهيأت النفس حينئذ لان يوجد اشارة اليه اي شخص شاءت واراد
وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معنى اخر بعد اللونية وقبل الاشارة
الحسية على قدر بعده غير النوعية وقربه والاحساس مقارنة في هذا فليس معنى الحيوانية كمعنى الجوهرية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليس للنفس شيء الا اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يريد اليه
معنى اخر شيئا يشار اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله
او لا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او نوعا غيرهما حتى يصلح للاشارة اليه   وقد
تخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا اه يريد الفرق بين منوعات الجنس
ومضيفاته فان الجنس كما يخصص بامور فصلية ذاتية كذلك يخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما ان
المقسمات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى البعض تبدل تبدله جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا
بالعدد بخلاف الشيء من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعني بعد تحصله نوعا
باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها
بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية عنه
واحدة بالشخص   وكذلك المقدار او الكيفية او غيرها وكذلك الجسم الذي نحن بسبيله اه اي وكذلك
الحكم في كل طبيعة جنسية من اي مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مهية ناقصة لا يقنع
العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا
يعني الكم القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة والعقل لا يبان يضاف
اليها انه المنقسم في جهة واحدة ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما
وكذلك مقولة الكيف او جنس تحتها وكذا اجناس غيرها من الاين والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم

المطلق

المطلق الذي كان الكلام فيه من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في
ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره متضمنا لاي شيء اتفق ان يكون ولم يتحدد له العلم بعد باي
شيء من هذه الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان معنى المبهم
الجنسي لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها
الجنس او غيرها   فان قال قائل فيمكننا ان يجتمع مثل هذا الجمع الى الاشياء اشياء فنقول اه لما ذكر ان
المعنى العام الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امورا اخرى حتى يصير امرا معينا فربما توهم
من ذلك في الكلام ان المانع للجنس عن التحصيل النوعي لما كان تجردا والعموم والابهام فيتوهم من ذلك ان
اشياء يقع بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس
فالشيخ نبه على انه ليس الامر كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى
يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام هنا في تعيين ذلك و في الفرق
بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام هنا في الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا كان المطلوب بيان
الفرق بين امرين لوجب ان يتضمن الكلام بيانا لسائر الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق هو ان الجنس
بما هو جنس لا يتم معناه الا بان ينضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة واما ان المعاني التي بها يتم
الجنس ويصير نوعا من اي الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليجعله نوعا فليس ذلك مطلوبا في هذا
الفصل فيريد ان يبين ان طبيعة الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون مصداقا
لحمل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون وجود حملها مما يصدق عليه القابل
للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون فيضمن الجنس للجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب
وتضمنه لسائر المعاني على سبيل الجواز والاجتماع وان لم يكن لتلك المعاني بحسب نفس الامر الا الاشياء
معلومة الشرائط الذي هو الجسم التي يصير بها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلا و
تلك الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان
وجودها وليس شيء من هذين المطلبين اي معرفة شرائط الفصول انها فصول ومعرفة ذواتها و وجودها
من مطالب هذا الفصل كما علمت في لهذا قال والى هذا الحد نتكلم في هذا الفصل ونجعل بيان تلك الشرائط في
الفصل الاتي   فصل في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس اول علمت ان
المعاني التي يحتملها الجنس ان تدخل عليه وتجعله طبيعة محصلة ليست في الواقع اي معان اتفق ان تجتمع مع الجنس

بل معان مخصوصة فلا بد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية
وغيرها فهذا الفصل معقود لبيان تلك الشروط فلنتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها
ان يريد بيان الاشياء التي يمكن اجتماعها في ذات الجنس وطبيعتها النوعية وهي الاشياء التي يتوقف
عليها مهية الجنس من حيث تحصلها النوع في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حد الجنس وفي الاعتبار
الذي يكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها يعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة
اياه نوعا التي يجب ان يكون بها وتضمنها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك
وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور ومهياتها
وبحقايقها فانا اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من كون حد الجسم ماخوذا على الاعتبار
الذي يكون به جنسا محمولا فحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر بطبيعة نوعية غير الجسم بل مفهوما
صنفيا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل
النوعي وكذا التنويع بامور اخر وايضا قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي امور كثيرة من مقولات اخر عرضية بل في
كل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون حيوانا مشارا اليه ومع ذلك ان الجميع ليس مما يدخل في تقويم النوع
بل الشخص ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية ويعرف ان ليس كل ما
جعل الشيء بحال منوعا له فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصة فصل لكل جنس اي
لما ذكر ان ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها
بخصوصها اراد ان يذكر انه هل يجب علينا او هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين باسرهما كلية
او غير اولا والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا
ان نكلف انفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية فصل انواع كل جنس ولا كل فصول انواع جنس واحد
لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي قصد عليه المطلب الاول
وهو معرفة القوانين والشرايط التي للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على
الامور المعقولة الواقعة في تخصيص الاجناس فانا اذا نظرنا في معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او
يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككنا فيه وذلك يقع في كثير من المعاني وربما علمنا
وذلك في بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اولا شيء اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بالانضمام اليه
نوعا مخصوصا اذ التقسيم عبارة عن ضم قيود متباينة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا

واليه اشار بقوله فيجب اولا شيء ان يكون انضافها على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية الثاني ان يكون
القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشيء الى المتحرك والساكن او اللامتحرك لم يكف انضمام فصولا
منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة
من المقسم وانما وقع هذا الشرط في كون الشيء فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز
تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير
المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا انقسام الحيوان الى الاسود واللااسود فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا
اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه ويمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا منوعة لازمة للاقسام
واليه اشار بقوله وان يكون القسمة مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسمة
عارضا للجنس بسبب امر اعم فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود و
لا الانسان منه انثى فليس ذلك من فصول المقسم بل الحيوان انما صار ابيض او اسود لانه جسم قايم بالفعل
موضوع لهذه العوارض لا لانه جسم قام فصلا عن كونه حيوانا والانسان كونه صار ذكرا او انثى لاجل انه
حيوان واليه اشار بقوله وبعد ذلك فيجب له ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما ليسا عارضين له
بسبب شيء قبلها والمراد من الموجب من القسمين هو الفصل الوجودي وانما ردد لاجل الخلاف الواقع في ان
الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا ام لا ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد
ونحن سنحقق القول فيه عنقريب الرابع ان لا يكون لاحقا للجنس بسبب شيء اخص منه فان ذلك ليس فصلا
قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصل بعيدا مثال اللازم ما اذا قبل
الجوهر اما ان يكون قابلا للشيء او لا يكون فان قابلية الشيء عرضت للجوهر بسبب شيء اخر هو الفصل وهو
الحساس وكذا مقابله انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر لقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان
يقال الجوهر او الجسم اما ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج
ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا
فصولا اه الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروضه يجب ان لا يكون بتوسط امر اخص مطلقا فانها
اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا فان لا يكون المقسمات بها فصولا كقسمة الجوهر
الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا
ابعاد ثلثة واليه اشار بقوله او يتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان
القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر اخر لا اعم ولا اخص ولا غير مما قد لا يكون بفصول كالمذكورة والانو

للحيوان فان الحق القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور اربعة احدها
انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان
يكون الحيوان مثلا لا ناطقا ولا عجميا واللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الفصول بازاء
الصور لا بازاء المواد لكن المذكورة والانوثة انما عرضت من جهة المادة فان الذكر انما صار ذكرا
لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له برودة وانفعلت المادة بها لا لا عن
تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان
يعرض له عارض فيصير به فرسا ولا يمتنع انفعال المادة من حصول صور الجنس والمهية ولا ايضا يمتنع ان
يقع للجنس قسمة وافتراق من جهة الصورة بالفصول اذ الصورة علل مقتضية للمواد دون العكس لان
شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس ط فان هذه القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صار ذكرا او بالبرودة حتى صار انثى لا يمنع الصورة اعني
النفس ههنا ان يكون على اي فصل كان من فصول الحيوان بجهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا
ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او بعيرا وغير ذلك فلم يكن الذكورة او الانوثة مؤثرة
في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل بعد الحيوة فالالات
انما يعتبر بعد الحيوة فلا يجوز ان يكون مقومة لجوهره ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر
ليس احد الوصفين بتوسط الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذن في درجة
واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو محال لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما سنعلم واما
ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق والذكورة لا يكون فصلا السادس ان لا يكون
الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة للوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا او تحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان اذا انقسم الى ناطق ولا ناطق كان اللاناطق
ايضا فصلا كالناطق قلنا لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق
الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما للجنس ليس يلزم منه ان يكون كل ما وقع به التقسيم و
حصل به قسيم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مقابلا للاول فان الفصل كمال صوري
حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمالية زايدة في بعض المواد فلا بد ان
يحصل له في مادة اخرى كمال اخر زايد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع
الجسمية صورة نوعية بها يكون احد العناصر وقد يزاد كمالا اولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم

وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق هذه بان يكون له بقبضها نبتها حافظا له عن التفرق والفساد
بسهولة كصورة الجمادات ثم قد يزاد على هذا بان يكون صورته نفسا نباتية تفعل افاعيل اخرى كالتغذية
والتوليد ثم يزاد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا
يتلاحق الكمالات ويترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات
يتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة
بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل
بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع والصور التي دونها
في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري اخر وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة مقابل غير فصل كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس
وغير الحساس وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون للنوع الواحد اكثر من فصل واحد
في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس الحساس والمتحرك بالارادة
فصلان مقسمان مقومان لوجوده بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فيجوز ان يكون له انواع مختلفة تعلل مختلفة فليس لكل حصة له من نوع الا فصل واحد
وكلامنا في الفصل المقوم للمهية فان قيل اليس لمهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما
الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن دفعه بانهما ليسا بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان
لما هو الفصل بالحقيقة الثامن تجوز ان يكون لمهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان يكون لشيء واحد علل مترتبة
ولكن لا يجوز ان يكون لكل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون الموجود الواحد صورا مثلا
حقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعليته ذاته فلا يمكن بان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة
النوع مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع ثبت ان الجنس محتاج في وجوده
الى الفصل استحال حاجة الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو
انه كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع
لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه الدور وهذا الاشكال انما يرد لو جعل النفس الناطقة فصلا
للحيوان وكذا الاشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي على ما حققنا من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية
وان لم تتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير هاتين النفسين عندنا وغير
النفس الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات

اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذه اذا كانت حوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجسمية ضرورة
تقدم المحل على الحال وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشئ استحال ان يكون محلا له معلولا
له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتمحل له اجوبة لا تسمن ولا تغني وذلك مما يتعسر الا لمن وفق له بمعونة الهيولى
حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيما انه يظهر بما قررناه
ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصول ويتوسط لما قبله وهكذا على الترتيب مثلا الناطقية
علة للحساسية وهي علة للنمو وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالي
هو المعلول الاخير والمراتب التي بينها امور متوسطة كل منها علة للعام الذي قبله فوقه ومعلول للخاص الذي
تحته وذلك يوجب تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة
يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا كل ماهية حقيقية لابد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له
يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن لتستحيل تصوره والعلم وليس الامر كذلك فظهر رجوع التتمة
للمتن وشرحه وليس يخفى اذا ادرنا ان نفرق ... الوجوه المذكورة ان الذكورة
والانوثة ليستا من الفصول وانهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة وفي ذلك نظر اذ من ان
الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية وبما يحصل بمجرد ان الفصل هو الذي يعرض من جهة الصورة
والذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا اراد ان يبين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكر
سابقا كان المراد ان العارض من جهة المادة ليس يصلح ان يكون فصلا ان لا يحصل العلم بكون العارض
فصلا من هذا الطريق لانه يحكم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشئ غاذيا وغير غاذ من عوارض
المادة وقسمة الجسم الى المتغذي وغير المتغذي قسمة بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ
وايضا لا نجد شيئا من افراد احدهما داخلا في افراد الاخر من انواع الحيوان بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر
يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق
الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل ما يرادف الصورة فهو اما
نفسها بحسب المعنى او لازما من لوازمها الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل البتة واما المتغذي وغير المتغذي ان اريد به الصورة التي هي مبدأ
التغذية فهو فصل وان اريد به انفعال المادة وتعديها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال و
يختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل الى تحقيق
شرايط اخر ولذا قال فوله على ان هذا المعنى وهو ملازمة ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان احدهما

فصلا

فصلا لعدم لزومه القسيم بخلاف المتغذي وغير المتغذي حيث لا يتعدى احدهما نوعا الذي يقبل ... ان يشير
الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشئ القاسم فصلا يعني كون القسمة بالقيود اللازمة للمقسم تقسيم
به وان كان شرطا من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط في غير الفصل ايضا
من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد النوع واحد اضداد حقيقية صفة غير فصل لكنها لازمة له لا تعداه
الى غيره كقسمة الجوهر الى القابل للحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى القابل لصنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من
لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذي هو كونه
ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم للناطق الذي هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات التي
ما لا يكون فصولا وزيج فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة كمالية
بيان السبب اللمي في كون بعض المعاني فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها وتحقيق ان الغايات الاصلية
في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور التي يطابقها الفصول على حسب ما قدرة الله الازل
بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة وغير اللازمة فهي ليست من الغايات الاصلية بل انما
الامور الاتفاقية التي وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها لبعض فذكر ان المادة اذا تحركت
بالطبع نحو قبول صورة حقيقية اذ المتحرك لا يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صورة حقيقية لها فقد تعرض لها عند
الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجهة نحوها كاحوال الامزجة الى غيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة
في افعال واحوال تصدر عنها من جهة الصورة الجنسية او الفصلية التي تكون عليها او يقبلها لا من جهة الصورة
الجنسية التي كانت عليها في ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التي تكون عليها في انتهاء الحركة
فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية او الحيوانية وكان
الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات والحيوان اعني الجسمية الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت لها
حالات اتفاقية لا دخل لها في طلب الغاية بل ربما يكون تعوقها عنها او ربما تصرفها الى جهة اخرى وربما يفسدها
كالبرد الشديد او الحر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخر مناسبة للغاية
ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها فربما كثيرا فيختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية فانها
قد تختلف في اتحاء الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها في حقائق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات
التي لا مدخل لها في حصول الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعني الصورة
الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل الكمال اجزاء وواسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليست بفصل
لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسانية مثلا ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة

اذ قد يوجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد علمت في الوجوه السابقة
انهما كيفيتان عارضتان لمادة النوع في الات التناسل لاجل الوجود الشخصي وبقائه لا لاجل التناسل
الذي يحصل به البقاء النوعي والبقاء النوعي امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا التناسل فرع
على تقوم الحيوة نوعا معينا محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض
اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التي
يحصل بها بقاء النوع مناسبة للصورة التي بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد مما ذكرنا ههنا بيان
قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التي ليست بفصول وهي ان الفصول هي الغايات الحقيقية
والكمالات المطلوبة للمبادي الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد واللازمة للفصول
بعد حصولها فلتعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض
للمادة من اي القبيلين لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات قد عرفنا
طبيعة الكلي وانه كيف يوخذ وان الجنس منها كيف يقارن المادة اه هذا الكلام استيناف في بيان ما مر من
احوال الكلي حتى الاجمال ولما بقي منهما من البحث الذي يتصل بهذا الموضع على التفصيل فالذي قدم هو تعريف معنى
الكلي الطبيعي الشامل للخمسة واثبات وجوده وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من جملتها وفي بعض النسخ منها بدل
فيها وانه كيف يقارن المادة مقارنة تمنع وجه يمكن ان يتفرع منه وجوده او فرق للمفارقة بينه وبين
المادة التي سيورده من بعد في فصل تعريف الفصل وفي بعض النسخ تعريفا بدل تفريقا اي عرفنا الجنس تعريفا
على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك الوجوه من الذي مر ايضا هو تعريف ان الاشياء مما يتضمنها الجنس ومن الفصول
المنوعة فان من الاشياء ما يتضمنها الجنس وهي فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهي ليست من الفصول الذاتية
والجنس كما يحمل على الجميع المركب منه ومن الفصل كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول و
بعضها من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التي قد سبق الكلام فيها واما الذي قد بقي من البحث
عنه مما يتصل بهذا الموضع الذي كلامنا في سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما ان الاشياء مما يتضمنها الجنس ليس
هو نفس منوع اياه مقوم لنحو من انحاء وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد في الوجود الذي مناط الحمل بين
مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعني الطبيعيين وهما مفهومان مختلفان بالوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم
الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان ايهما تحقق
الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين معنى على الاخر بالذات فكيف يكون الشيئان شيئا واحدا
بالفعل في الاعيان لا بمجرد الفرض والاعتبار فقط كما يقال هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث

عن كيفية

عن كيفية هذا الاتحاد ايضا فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء او لا يكون فصلا اه وقد علمت
ان الجنس كما مر قد يتضمن في وجوده انحاء اشياء كثيرة موجودة لا دخل لها في معرفة ذاته ولا في تحصيله نوعا فهي
لا يكون فصولا وكل ما وجد لشئ ذاتا جنسيا ولا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول ان يكون لازما او
الثاني ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس حيث كان الجنس جنسا واجناس
والثاني ان يكون لازما للفصل جنسه او لفصول اجناسه كان واولى كانت والثالث ان يكون لازما لذلك
والجنس من جهة فصله المقوم ان كان له فصل مقوم والرابع ان يكون لفصله المقسم لفصول التي تحته والى
ان يكون لازما للمادة في هذه الفصول الملازمة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل
لا فرق بين صورة الفصل ونفس معنى المحمول على النوع فلازم المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه
حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو فوق بمعنى ان معروضها اولا وبالذات هو نفس
الجنس او جزء المساوي او الاعم او ما في مرتبته شئ منها ومنها ما هو تحت كلوازم الفصول التي تحت الجنس اولا
نواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كل ما هو لازم الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم
التي كانت للفوق كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم للجنس نفسه
ولوازم مواد هذه الامور ولوازم اعراضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض لجميع هذه
الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع والاشخاص على ما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه او لازم
فصله المقوم له واما لازم مقومات الجنسية او الفصلية التي لا يوجد الجنس بدونها واما لازم لازمها او مادتها
لازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التي يلزم الفصول التي تحت
الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازم له لوجبت معه في كل فرد منها لان لوازم العام لازم للخاص فيلزم
ان يجتمع النقيضان في واحد عددي وهو محال واما البحث الثاني فليس من شرائطه لما علمت ان المعنى
الجنسي كالجسم مثلا جنسيا انما يكون اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد في ذاته
عما سواه فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو محمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثاني كذلك محمول على القيد
الذي معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض اذ المكن ذلك بشرط ان يوخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان
يكون معه امرا اخر او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اي فصولها المرتبة او كل فصل
من فصولها المتباينة مع غيرها من اعراض كثيرة وحملنا عليه اي على ذلك المجموع الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى
الثاني اعني مجموع الهيولى والصورة الجسمية فقط الذي هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او
عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا عن معناه بل الذي يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى

الاول ان جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه امر او ان كان الف شيء او لم يكن ولكن بشرط ان يكون
ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجري مجراه لا بشرط التجريد والانضمام صح بعين حمل الجنس عليه والشيخ اهمل ذلك
اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبار الفصل والصورة وانما جعل المعروض شرطا اليه لانه ما لم يكن شرط اليه
لا يكون المجموع موجودا فان مجرد المعاني الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها
فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هناك الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا في
الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتي والعرضي ايضا عرضي وحمل الجنس عليهما حمل عرضي وان بالعرض ثم
احمل ان الجملة المركبة من فصول الاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذي هو جنس ولا يحمل عليه بالمعنى الذي
هو مادة فاذا احمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذي اشرنا اليه وقيل انه جسم كان معناه انه نفسه
وعينه لا انه جزء له او عارض له فان مفاد الحمل هو هو انما هو النفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل
الذاتيات او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكور اولا
كان السواد ثم وجد الاحد بين الجنس والفصل ليكون اول على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصل والاعراض
اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع من الجنس وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى فاعلم ان الوجود هو
الاصل في تحقق المعاني والمفهومات وكما علمت يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكل ما هو
اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعاني واكثر اثارا في الخارج فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه
لوحدته ولشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا البعض من تلك الاثار ومبادئها من الصفات
فصورة الحيوانية التي هي موجودة بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة من الجسمية الطبيعية والاجسام الجمادية
والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجود تلك الاجسام وصورها سواء فهي لوحدتها مما يصدق
عليه معاني تلك الفصول والاجناس ويترتب عليها الاثار المترتبة عليها متفرقة فهذا سر اتحاد معنى الفصل ومعنى
الجنس في الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة فصل القريب هو
بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التي فوق في العموم والان لا شبهة المتعدد في الوجود
كيف يحمل معنى بعضها على البعض بل وجها اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على الكرة اسوا واحدا سيما
بشرط او لم يوجد ومجردا فتعقل بعض لاجزاء البعض ايضا لا يكفي في صحة الحمل كما زعم القوم والا لزم جواز
حمل كل معلول على علته واعلم ان ما حققناه فانه لباب الحكمة النضيجة التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا
ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص هذا القائل قد خلط بين كون الشيء خارجا
عن الشيء الجنسي المعنى بمعنى انه لا يحتاج تصوره الى تصوره وبين كونه خارجا عنه في الوجود فزعم ان قول الحكماء

بان الشخص متقوم على اعراض وخواص مع ان الاعراض والخواص امور خارجة عن طبيعة الجنس منافي لقولهم بان
طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص في الوجود فاستشكل به عليهم فندفع كلامه بان قولهم ان الاعراض و
الخواص التي للشخص خارجة عن طبيعة جنسية معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر في تقوم معناها ومهيتها من حيث هي
او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارج عن معنى الجنس وتلك لا ينافي افتقار تلك
الطبيعة اليها في الوجود بوجه ولا ايضا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها
بوجه فان طبيعة الجنس بهذا الوجه بين جزء الشخص من حيث جزء الذي هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر
شيء محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو المتشخص بالحقيقة وعلى
اي الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة الجنسية محمولا على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون
لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة
بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات بما هو جزء له ومعناه ويجب
له كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذي هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة غير ان يحتاج اليها
جنس من الاجناس كالجسم مثلا في انه جسم فقط او كالحيوان في انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا
مع الخصوصية او شرط شيء فالجسم بشرط لا جزء للشخص خارجة عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية و
عدمها محمول على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت
الطبيعة الجنسية جزءا والاعراض خارجة فيلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافي الاتحاد
في الوجود ففرق بين ان يقال ان طبيعة من الطبايع لا يحتاج في معناها الى شيء الخروج من معناها وبين ان
يقال لا يحمل عليه ولا يتحد معه في الوجود فربما يحمل شيء على ما لا يحتاج اليه ذلك الشيء في معناه فان الجنس محمول على
النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شيء منهما في المعنى والمفهوم واما اذا اوجد بالتخصيص بالفعل في احد انحاء
الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجائز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك الغير فان الطبيعة
الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينة بسبب تشخصات مختلفة
فيتحد بكل منها ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه لا اعتبار الفرق بين كون الشيء
غير مفتقر الى شيء بالمعنى او كونه غيره او غير مفتقر اليه في الوجود لكان طبيعة الجنس وما جزء للنوع غير محمول عليه و
على الفصل ايضا واما النوع فانه الطبيعة المحصلة في الوجود واما النوع طبيعة تقال على كثيرين متفقين في المهية
او من شأنها ان يحيث بصورتها ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة في الذات لان مهيتها
قد تمت وتحصلت ولم يبق الا تحصل افرادها الوجود الخارجي وطلب الاشارة بخلاف مهية الجنس فانها كما علمت

ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شأنها ان يتحصل انواعها مختلفة بفصول متباينة الحقايق فالعقل عند
ادراكه للمعنى الجنسي يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعي لا يطلب الا وجوده والا ان يبرهان
كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقي الذي
لا نوع تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع او لا يكون ثم اذا كان محتاجا لابد له في وجوده
من اعراض ولواحق مخصوصة يتعين بها طبيعته شخصا مشار اليه وهي من لوازم شخصه لا نفس التشخص
فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون لكل شيء الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن
وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلي والمجتمع من الكليات كلي ايضا فلا يوجب التشخص
الا بكونها علامة له فهذا التشخص كان من مشخصات الامور البسيطة كالصور والاعراض فتشخصها بالذات
باضافتها الى المواد والموضوعات لا لان الاضافة لحقتها من خارج بل موجوديتها نفس اضافتها الى المحل لا
غير وتشخصها بالموضوع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص بالعرض وان لم
يكن كذلك فتشخصها ليس بالاضافة الى شيء كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زائدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطل شخصيته ووحدة
ذاته لكونه لازما لوجوده الذي به يغاير الاخرين وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه لا بطلان شخصيته ولا فساد
مهيته الا انه بطلت مغايرته ومخالفته الى المغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلتين ربما اشكل
علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقي مما كان مشكلا علينا ولقليل الكلام ههنا في معرفة الهويات
الوجودية وحقايق الفصول والتشخصات بل في معرفة القوانين التي يجب ان يكون الامور على طبقها و
ليس يلزم ان يعرف الاشياء كذا هل يكون على طبقها حتى يكون فصلا مثلا او تشخصا ام لا يكون واعلم
ان التشخص لابد ان يكون بامر ثبوتي زائد على المهية النوعية اما كونه زائدا على النوع فقط كان النوع
كلي مقول على الكثيرين والتشخص ليس كلي فلابد ان يكون زائدا واما انه ثبوتي فلوجوه اما اولا فلانه عبارة
عن تعيين الشخص وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت في الخارج والمهية داخلة فيه كدخول الفصل
في النوع وجزء الموجود في الخارج من حيث انه موجود في الخارج موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه
لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا واللاتعين مطلقا امر عدمي بداهة وعدم
العدم يكون وجوديا او عن عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدمه فيكون ثابتا
ايضا لكن تعينه ذلك التعين صح انه تعين غيره بداهة فاذا كان بعض التعينات للمهية الواحدة ثبوتيا كان
الجميع ثبوتيا وهو المطلوب فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين الاول انه لو كان ثبوتيا

زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين ثالث وهكذا الى الامر اللانهاية
الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين وتميزه عن غيره
والا لم يكن اختصاصه بهذا المعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل
هذا التعين تعين اخر فيلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون متميزا وهو محال والجواب اما عن الاول فان ما معنى في
باب الوجود وهو ان التعين لو كان له مهية كلية وراء كونه متعينا لاحتاج في متعينيته الى تعين اخر
زائد واما اذا كان متعينا بذاته لا بامر اخر وذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل
واما عن الثاني فهو ان كل ما لا يكون تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلابد له من مادة
متخصصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة لتشخص ذلك الحادث ووجوده اذ من الممتنع
ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت وذلك الوضع والتحيز فردان من ذلك النوع حتى يلزم الاشكال وليس
ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحيث نفس تصوره يمنع الشركة بين الكثرة انما يكون
بامر زايد على المهية لا في الوجود بل في التصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء
خارج عنه لا عينا ولا تصورا ليكون المهية بسببه ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشيء
كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والمهيات فلا يابى بتصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف
تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يودي الى الامتياز الخارجي عن
غيره من الاشياء لكن العقل مما يجوز كون المتصور منه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي
كيف والاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم
يكن له امر مشارك في معنى لا يحتاج الى مميز زايد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول
مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر ما لم يتخصص
باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود من المبدء الواهب ويمكن ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص
على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة الحضورية يمكن
ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن
هذا الشيخ العظيم كان كثير المبالغة في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص
عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية نفس الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او معنى عارض للمهية واي

مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان وغير ذلك فهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان
ان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية امر اخر فيها ذا يوجب لمنع الشركة واما كذا ما اختاره بعض اهل
التدقيق من ان تشخص الشيء جزء تحليلي له اذ قد علمت بان الوجود كذلك لانه متحد مع المهية في العين غير متميز عنها الا
في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي هو
عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب
من هذا ما هو مختار لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان المهيات انما مرتبطة
بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي في الحقيقة اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان
التشخص للمادة اذ شيء من المهية ومقوماتها ولوازمها مما لا يوجب الامتياز والعارض المفارق يفتقر
الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص عن الفاعل كما مر فان الهيولى
ما لها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم تتخصص المادة الحاملة لا
فراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار في التعليقات
لما وجد في كلام الشيخ في التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود
المميز المفارق لا ما يجعل الطبيعة متشخصة وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص وامارته فالتعبير عن الشيء
بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما وجد ايضا في كلام الشيخ من ان ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته
الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع بالذات هو نحو وجودها كما ان للعقولية
في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها كونها بحيث يكون لاجزائها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة
نسبة شيء واحد كما ان وجود الصور الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد وحينئذ
فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في ازمنتها المخصوصة
ايضا كذلك كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما رايناه من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية
كلها ومن اراد الاستقصاء في هذا البحث فليرجع الى كتبنا الاسفار ... في تحقيق الفصل وتحقيق العرض
من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده في نفسه وكان العرض من المذكور سابقا من احوال الفصل
معرفة حال الجنس وانه باي شيء يتم معناه وتحصيل وجوده وان اي الاشياء يتضمنها الجنس في وجوده بالذات
ويدخل في تقويمه نوعا واي ما يتضمنها بالعرض مما لا يدخل في تقويمه نوعا واعلم ان ههنا مباحث شريفة يجب الاهتمام
به وهو قريب المأخذ مما ذكرنا في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبة
الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء المهية سواء كانت مطلقة او متشخصة يجب ان يكون وجود

بعضها

بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المنقسمة
له لازمة في كل فرد تشخص منه هذا خلف كما مر فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي فيكون مقسما للمهية
الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول
ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له
وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان
متى تخصص فيكون نوعا خاصا داخلا في الوجود فيستحيل ان يكون الناطق علة لتخصيصه ووجوده والجواب
ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة لعموم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق فليس لوجوب لان الحيوانية
لا يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ولوجوبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا
فالناطق علة لذاته للحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعيين المحتاج اليه انما
جاء من قبل الفصل وهكذا في كل علة ومعلول فان حيثية المعلولية لامكانه يستدعي علة ما وكونها معلولة لعلة معينة
انما جاءت من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات
التي عجز عن حلها اكثر العلماء في ذكرها يؤدي الى التطويل فان قيل ولماذا وجد ذلك الفصل دون غيره من
الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية ولما وجد هذا التشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص
والحصة من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل الشيء بل الحق ان يقال اما هو من فصول الانواع المبدعة
او الدائمة فوجوده بحيث حيثية من جهات العلل الفعلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل
واما ما فصل من فصول الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فتخصص وجوده بالصدور عن الفاعل
دون وجود غيره من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا انواع النطفة الانسانية بعد
استحالته واستحالتها اليها بقبيله استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة هي مبدأ فصل الانسان
بل عينيه وكون هذه النفس الناطقة متشخصة لاجل تشخص المادة باستعدادها التشخصي فاذا تم الاستعداد حدث
النفس واذا حدثت النفس الناطقة وجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان
فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية وكذلك تخصيص النوع
بالتشخصات واما الفرق بين ~~بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب~~ الفصل والتشخص فقد مر
في الفصل الفصل فيجب ان يتكلم فيه وتعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق اه نعد هذا الكلام هو
اما الفصل فيجب ايضا ان نتكلم فيه ونعرف حاله اعلم ان كثيرا ما من اهل هذا العلم يطلقون مبادئ الاشتقاقات
ويريدون بها نفس المشتق عند ما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية الموضوعات كما يطلق الوجود

ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية
ويراد بهما نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق
والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها ولا المركب ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على
ان المراد من قولهم ان النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان
الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به وهذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص
الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منهما كالناطق والحساس نعم
يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى ولانواع غير هذه الانواع التي يحمل على افرادها بالاشتقاق
وهي الانواع الاضافية التي يحمل هذه المبادئ على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق و
الحس وغيرهما ههنا مبادئ للفصول المبادئ وههنا نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق
زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوع المتقوم به ويكون مطلق الادراك
المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشخاص كل منها
بالتواطؤ جنسها مطلق الادراك جنس جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة لاختلافها في نحو الوجود
فاذن لم يكن الجنس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق
انسانا بل الحاس والناطق فصلا محمولان على الحيوان والانسان هو الطاره لانهما متحدان بهما وبجنسهما
واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون
هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس الفصل في المفهوم وبقائهما مع النوع فيما بينهم وافتراق
بعضها عن بعض وقد علمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها
على جميع المعاني التي يتركب منها النوع بحسب افرادها الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في
المركبات موصوفا بالفصل فانه بالحقيقة شيء واحد في الوجود الذي للصورة الخارجية وهو الجنس اذا
صار كما لا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف
بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل فاذا احال العقل وفصل بينهما
وميز الجنس عن الفصل بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره خارجا عنه في الوجود سواء
كان عارضا له او مفارقا عنه فهما مادة وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا
في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شيء اخر دون فصله وهما بذلك الاعتبار غير مقولين على النوع لان
الجزء لا يقال على الكل ... ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما قول اه

اعلم ان

اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام
المعلومية يوجد باحد ثلاثة امور عند جمهور المشائين وباحد اربعة عند الرواقيين اما بتمام الذات
كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق فقد اشتراكهما في الحيوانية
وعن الشجر بفصل هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق
بفصل هو القابل للابعاد بعد اشتراكهما في الجوهر واما بالعارض وجودي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن
الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز الفصل كالناطق عن النوع كالانسان لعدم دخول
مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد الوجود عندنا مع اشتراكها
في طبيعة الوجود التي هي امر بسيط لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا استقر هذا التصوير على صفحة الخاطر فنقول
كلما كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد فيه من الامتياز بامر ذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي
لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان الاشتراك بذاتي للاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنس فلا بد
من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول فيه والخروج عنه ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي و
الفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب ان
يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذا العكس وان اتحدا في الوجود وعند هذا التحقيق ينحل عقدة من
قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات
يجب ان يكون متميزا عن غيره بفصل اخر ويلزم منه التسلسل في وجود الفصل الى غير النهاية لانا نقول انما يلزم
ما ذكرتم ان لو كان يجب ان يكون التميز بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا
والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم به او بفصل لنوع اخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا
لهما جميعا كالناطق الذي يميز الانسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية متميز عن الناطق الذي هو الانسان
لقيد سلبي هو انه ليس يدخل في مفهومه الحيوان ويدخل في مفهوم الناطق الذي هو الانسان ذلك ومتميز عن
الحيوان الذي كان يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في المهية فيكون انفصاله عنه بنفس ذاته وكذا متميز
عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بفصل زائد ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك
الاخر في شيء من الذاتيات فيستدعي فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون الكل حقيقة شيء
ليشترك بها في شيء من المقومات والا لزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه وقال العلامة صاحب
الملخص في مثل هذا المقام ان هذا لا يتخلص عن الشكوك الا اذا جعلت الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية
بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون جوهرا ايضا فيكون الفصل مساويا للنوع

للنوع في امر مقوم له وهو الجوهر وباينه في المهية فيلزم ان يكون للفصل فصل فيفضي الى غير النهاية فلا خلاص
عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما
للفصل ليس ان للجنس وجودا وللفصل وجودا اخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وكذا في كل عارض
من عوارض المهية كالتشخص والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى
والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري كالجسم مثلا الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم
بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان الوجود او خارجا ومعنى كون
مفهوم الجوهر جوهرا الحمل على ان يكون الجوهر داخلا في حده ومعناه او صادقا على نفس وجوده بالذات
وفصل الجوهر وان لم يكن الجوهرية داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها ليست خارجة عن
وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى كذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست
الحيوانية داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم لوجوده ووجود الانسان
انسان بسيط يصدق عليه لذاته الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون
فصل الجوهر الجنس المفهوم لا يلزم منه ان يكون عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا
عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء حيث يصدق
عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فعلم من فاته شريف تحقيق هذا التقرير هذا المبحث ولنرجع الى الكتاب
وما بقي من حل الفاظه قوله كالجزء في العقل والذهن لمهية اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان
كون الشيء في الذهن ليستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله اي الجنس
يحمل على النوع على انه تمام مهيته اه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا
عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك بين ثلثة اشياء نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس عن نوعه بدخول
الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز
كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زائد وقوله فانا انما نعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء
غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر في مفهوم معنى الناطق مثلا الشيء المبهم
كالجوهر او الجسم او الحساس ولا الشيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة النوع والفصل و
كذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا والا جسما
الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها في وجودها الخاص غير جسم ولا حساس كذا الحساس عندنا ما يمكن وجوده

بدون الجسم النامي وقوله فيقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق كالناطق
وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدء الاشتقاق شيء اصلا فضلا عن ان الكون معنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول اه قدم وجه ذلك في قوله واما اذا اخذت الفصل كالناطق اه اعلم ان كلا من
الجنس والفصل اذا اخذ بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك كل يمكن حمل شيء
واحد ويحمل كل واحد منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول
الاخر في وجوده فيصير جزءا للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء
ذا نفس كان مؤلفا من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس كالموجودات المتاصلة التي
لها حد مركب من جنس وفصل يقسمه ويكمله ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس
فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا وجزءا للجوهر
الانسان في المركب من مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي
هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب الجوهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة
الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة والجسم المركب منهما فان الاربعة البسائط من الجوهر لها فصول
بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية فان ما لا تركيب له خارجا ولا مادة له ولا صورة
وانما ذاته صورة اذا كانت ذاته بالفصل لا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية وقوله واما الاخر وهي
القابلة ان كل بازاء اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كونها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور لا بد منها
يتم التشكيك بها لم يذكرها عند تقرير الشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون
بل يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة
مباينة كثير منها لبعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره
مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر فيه والجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة الصادقة الاخيرة ومدار
الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاته حتى يلزم ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرض فلا يلزم منه ذلك على
التفصيل الذي قرر وقوله يجب ان تعلم ان الذي يقال ان فصول الجوهر اه قد علمت تحقيق هذا المقام الا ان الامر يدعيه
ووقع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الان يعني فصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ وان
اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفوس الناطقة للناطق وساير الصور
النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي وعن
الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل

المعقولات قوله ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور
نوعية خارجية بل انما يلزم ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان
جنس كل منها ماخوذ من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس ونحوهما فلا جنسه مطابق لمادة
ولا فصله مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة فصل في
مناسبة الحدود والمحدود اه لما كان الحد هو القول الدال على مهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامور متحدة بوجه
من المغايرة بحسب التقسيم والا لم يكن احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم
يكن دالا عليه بالذات فالفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من
الجنس والفصل اذ البسيط الحقيقي لا حد وله اذ لا اجزاء له بوجه وانما يعرف باللوازم والاثار وانما وجب
ان يكون للحقيقة مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن لها وحدة حقيقية كان كالحجر الموضوع بحيث الانسان
ويكون وجوده بالعرض لا بالذات كان وحدته بمجرد الاعتبار والامور التي وجودها بالعرض غير محدودة وكل ما له
وحدة حقيقية فلا بد ان يكون تحت التقسيم تحت احد المقولات فيكون ذا جنس وكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل
لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد دالا على مهية الشيء فكان لا محالة بجنسه وفصله
ولقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اه اكثر الناس قد وقعت لهم الحيرة في كون
الشيء جزءا محمولا لان الجزئية تقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغاير الشيء ومتحدا به وذلك
لا هما لهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن ذلك كانت هذه الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما بينا ووقع الاتفاق
عليه من اهل الحكمة مركب مثاله وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا جزئين اعني المدلول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه
عين الحد فاذا كان كذلك فلم يجز حمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والفرض خلافه هف والجواب
بعد ما علمت الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل
لان كلا من هذين امر مبهم غير متحصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان
مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه المؤلف من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي
هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومعنى كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق حتى يكونا شيئين متغايرين
وذلك لان الحيوان المعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق كما مر تحقيقه فمعنى
الحيوان هو الجسم النامي ذو الادراك مطلقا ولا نعلم ان هذا الادراك اعني ذا النفس ادراكه حسي او خيالي او توهمي او نطقي فاذا
قلنا ناطق علم نفسه حساسا ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا للمبهم وتحصيلا للمجمل لان النفس الدراكة فليس كون

الجسم الي اي كونه ناطقا شيئين متغايرين في الوجود ككونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده دراكا هو بعينه وجوده
ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس دراكة امر مبهم الوجود والامر
المبهم الوجود لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون منهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونه دراكة
ما لم يتعين ولم يفعل نحو ادراكها من مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق فيمن غير كونها
دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط
ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس والذوق او الثلثة منه او السمع والبصر كما ان من
الحيوان ما يوجد به الحس الباطن اوكلا وبعضها وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان فوجوده متضمن لوجود احد
الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه
في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط
او متخيلة او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها فيعرفها ويجدها بحيثية فصلها فانضمام فصل الى
جنس انما هو بحسب المعنى في الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام ووقوع جزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد الاكثر
مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود واذا اخذ الحس في
حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس اه يريد بيان ان اكثر ما
يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او
فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على
الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان الماخوذات في فصول الاشياء
من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال واضافة ويذكر في فصل
الانسان الناطق وحاله كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه على وضع لا يكون
بعضها ارفع وبعضها اخفض وفي الخط المستدير والسطح بخلاف ذلك وفي الخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق
للبصر والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول وهي ليست بفصول
حقيقية وانما هي لوازم وامارات جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس الحس بل انما هو ذو
النفس الدراكة المتحرك بالارادة او ذو قوة النمو والحس والحركة فليست هوية نفس الحس بالفصل ولا التخيل بالفصل
والحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الاثار او هذه الاثار
صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الاثار المختصة بها

كل من مبدا لجميع الاثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة كالنباتية والجمادية من التغذية والتنمية
والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بالواسطة فالتي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان يثبت اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شيء ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي
في الحدود التي يعرف بها الامور انما هي النعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة
له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما ماخوذا من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجعل الحس والحركة الارادية
معا في حده وقد يجعل الحساس بمعنى لجميع الحواس كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات
الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين والحلزونات او زائدا
واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص للعين كجزء للعام لبداء اسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالته بالالتزام لا محة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن
قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله ومبدا احد شعب فصله وقواه وانما فصله
بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدا هذه اللوازم والشعب كلها وكذا الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل
الفصل بالحقيقة هو وجود النفس التي مبدا الادراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من افاعيل الحيوانية
والنباتية وما دونها من اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال على
الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول الحقيقية يضطرنا اما هذا او عدم الشعور واما ذاك او فقد
الاسم الى ان يتحرف في اقامة الحدود من حقايق الفصول الى لوازمها واثارها الدالة عليها فيما سبق اسم
الفصل الحقيقي من لازم كالحساس فانا نعني بالحساس لا الذي احس بالفعل بل المبدا الذي من شانه الاحساس وغيره
من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم يجد اسما خاصا له وربما قلت المعرفة ولم يشعر بحقيقة
الفصل الا بلازمها واحدا كان او ازيد وليس الكلام في هذه الامور الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية للاشياء
على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب الوضع وتنصرف فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها بل على حسب ما هي في
انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شيء في الخارج وكنه وجوده مع
امتناع حصوله في عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا محيطا بالاشياء كلها
وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن
البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات المشيرة عليه وهكذا حال بعض الفصول الحقيقية التي فيه على العقول في الاشارة
اليها بالبرهان الا من طريق اللوازم والاثار وهذا وما عددناه في الجواب عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد
ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحس كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد اه يريد ان يعرف كيفية

اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحادا بالذات وليعينه جهة اتحاد الاشياء التي معها اتحاد من وجوه اخر فالجنس
انما يكون جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه بالفعل لازما له وكذا الفصل انما
يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساس يكون معناه جسما ناميا ذا حس
فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس مجرد الطبيعة التي منها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي
علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي لنوع اخر اتم وجودا ويحصل من ذلك النوع وكذا الفصل
كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء متضمن للحيوان بالقوة وللمشوم له
وبالحساس شيء متضمن للجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود يكون بعينه محمولا
عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض
كاتحاد مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو
اتحاد شيء لشيء خارج عنه لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع
الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ
وتقريره مرارا ونحن قد بيناه بالحقيقة وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة ببسط لايق وتقرير فايق وتحقيق
عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذه الشروح لاوردناه ولكن كما
ذكره وطوينا نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف في الشيخ تحاشى عن التصريح بالمخالفة والتجاوز
بها   فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اخص فاخصها ان يكون كاتحاد اه اعلم ان الاتحاد بين
الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على
اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض فاخص الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي
لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحمل بالذات على شيء واحد بالعدد كما سيجيء ايضا ثم
وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء في جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة والمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده
بالصورة على ان يكون وجود الصورة وجود امر خارج عن وجود المادة ليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن
الفرق بين وجوديهما كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجود الكامل الشديد مندمج
فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره الذي هو امر عدمي فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة
ولاجل ذلك يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما صح الحملان فقوله ليس احدهما الاخر
فيكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اي ليس احد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا واحدا ولا شيئا

في المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها نعم لما كانت المادة ناقصة
الوجود في حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فيصح لاجل هذا ان يقال
ان وجود كل من المادة والصورة غير وجود الاخر والثاني من اصناف المتحدات ما يكون اتحاده اتحاد اشياء
يكون لكل منها وجود غير متعلق بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة فيصير منها شيء
واحدا اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في
المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها
فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن هوياتها ووجوداتها عارض لذواتها والثالث اتحاد اشياء ليس
كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل غير
مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال لهذه الجسم انه ابيض
والحمل فيهما حمل العرض بل ان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته بذاته منشا
صدق الابيض عليه وانما هو القبول والانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة
لانها بعد تمام هويتها ووجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد ولا بعضها يحمل على البعض ولا المجموع محمول
على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا حقيقيا بل اعتباريا
كالاصورة والاعراض والحال للبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم
الاتحاد الذي هو احق الاشياء وهو الذي بصدد بيان الشيخ كما قال ومنها اتحاد شيء لشيء قوة هذه الشيء منها
اه يريد بيان اتحاد الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه
ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد
بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة بين الموضوع والمحمول
اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معنى متى لحقه
في اتحاد الوجود اي كل منها في الوجود يكون هذا الشيء لا ان ينضم وجودانهما الوجود هذا الشيء بل بان
الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان نفسه انسانا وفرسا
وحمارا في الوجود او ناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا انضم الى معنى الحيوان معنى الناطق مثلا انما
ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون متضمنا مندمجا في وجوده هذا النحو من الوجود معين له فان
وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلق وانما يكون وجوده
غير وجود الحيوان من حيث التعيين والابهام والفعل والقوة والكمال والنقص لا ان هذا غير ذاك في

الوجود بان يكون للحيوان وجود وللناطقية وجود اخر وقد اجتمعا وصارا وجودا للانسان بالانضمام
والتركيب كذا الحال في الفصل   مثل المقدار فانه معنى يصح ان يكون هذا الخط والسطح والعمق اه
اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو واحد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في هذا الباب الا انه يمكن لاحد مجال البحث
في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا فيما والاختلاف بينها بالذات لا بامر خارج لوضع ان حد
حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد
منها ولا في ان كلا منها له معنى خاص زايد على القدر المشترك فاذن يتضح لهذا المثال غاية الاتضاح انه
يجوز ان يكون شيء واحد بعينه اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد هو الكم
المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما لا بان يقارنه امر مميز فيصير المجموع خطا او سطحا
او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة لا يكون في الوجود مجردا هذا
المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط وقسميه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه الثلثة بعد ان
يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها لا بالخصوص فالقابل للانقسام يحتمل في ذاته ان يكون اتصاله وقبول
انقسامه في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة
ابعاد ليكون جسما محمولا عليه فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار
ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار الخط يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار
بعينه خط من غير مغايرة حاصلة الا في العين ولا في الخيال لكن العقل يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة
هو الكم القابل للقسمة ويعرض له وجود ما ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة انه في جهة او في جهتين
او في ثلث جهات لم يصفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه
بل القابل للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد او بعدين او اكثر فكونه قابلا
للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد او بالعكس وكون هذا المقدار مقدارا هو بعينه كونه خطا او بالعكس وكذا
هكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا والجنس والفصل وغيرها معاني ومفهومات كلية
سهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق لحملها مطابق لصدقها
ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت بعضها اه يعني ليس في الاشياء التي ذكرناها فيما مضى من
الطبايع المركبة من الاجناس والفصول وهذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كما للحيوان مثلا فان جنسه
وفصله موجودان بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت
بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة

من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه فان المغايرة بين الامر الغير المحصل والامر المحصل
لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا منهما غير محصل فان الخط مثلا امر نوعي ممتاز عن
السطح فالجسم فكما يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط آخر
فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن ذلك بانضمام محصل الى ما لا يحصل ولا بان ذلك المحصل شيء آخر غير الذي
هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد اعتبار العقل على هذا الوجه بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا
تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد بين الجنس والفصل فان كان في غير البسائط
فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم ايضا كما كانا وان كان فيهما اختلاف فلعله باعتبار الخارج
وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبائعها بحيث تنبعث فصولها من صورها واجناسها
من الموادّ اه يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثرهما من حيث
الابهام والتحصيل لا غير وان كان النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبائعها مركبة
من موادّ وصور تنبعث فصولها من صورها واجناسها من الموادّ التي لصورها وان لم يكن اجناسها من
حيث هي اجناس موادّها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق وبعضها لا تركيب في
طبائعها من موادّ وصور كالمقادير الثلثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فيقع على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا و
بالفعل والقوة والابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط او من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول
الطبيعة الجنسية التي لم تتنوع بعد دهر بالقوة في وجودها نوع من الانواع غير محصل بالفعل في شيء منها والجملة
لا يكون للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه من الوجوه اه سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه
كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون مركبا فوجهه كما نذكره   والجنس والفصل في الحد ايضا
من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان متغايران يتركب منهما الحد فكل
منهما ولا شيء منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا للجنس فقط انه
حد ولا للفصل انه حد فحد الحيوان مثل الحي الحساس ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود و
كذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد تقوم تفصيل النعوت في الاوصاف الذاتية
والنعوت المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها بعضا اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا مثلا
واحدا مجملا يندرج في ذاته تلك النعوت في الاجناس والفصول من حيث انها طبائع كلية ناعتة لطبيعة واحدة
موجودة فانها يحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها ولعرفها وكحدها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على

بعضها بل الحد عبارة عن قول يعدد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا الحيوان الناطق معناه شيء واحد في الوجود
وهو المسمى بالانسان فانه حيوان وذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء هو الناطق فالمنطوق والمنظور اليه في
الحد ان كان هو المحدود وهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان المنظور اليه هو
الحد المعروف فيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى ونفسه غير الآخر فيكون هناك كثرة
في الذهن من امور كل منها غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن علم بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت و
العنوانات كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو
المحدود فانه حيوان لانه جوهر ودعه هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد
باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وبالاعتبار الآخر غيره ويكون السبب المؤدي اليه كالسبيل له
. ثم الاعتبار الموجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل الناطق والحيوان ان يعني ان الحد وان كان
مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود وليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا
الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار المحمولان عليه بانه هو لا انهما شيئان متغايران
في حقيقة المحدود والذي هو الانسان متغايران للذي اجتمع فيه فان الحد مجتمع من نعوت وصفات كلية ليس
احدها بحسب المفهوم هو الآخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا
شيء منهما بحسب المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود
ووجوده لان وجوده بعينه مصداق كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه
الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق لا ريب ان مفهوم الحيوانية فيه غير مفهوم الناطقية بل ان
وجود الحيوانية فيه قد يستكمل متصلا بوجود النطق فالحد والمحدود وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان
مفهوم الشيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار كتغاير المفهوم وما
صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزءان له في
هذا الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الآخر ولا المجتمع حد فليس الجنس حدا ولا فصلا ولا
الفصل واحدا منهما اي الجنس والحد وليس المؤلف من مفهوم الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان
غير المؤلف ومفهوم الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض
منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان
الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الآخر وكل منهما غير الكل هو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل و
الكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو شأن الحد واما في الوجود الذي هو باعتبار المحدود

فالمجموع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل
العقلة والذهول   فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل والفصل الذي قبله والذي بعده ان
المقصد في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود بان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منها
وجميعها عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصد في هذا الفصل حال الحد في نفسه
بكونه متفاوتا مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود او تكرار في جزء
وبعضها ما ليس كذلك والفرق بين حدود البسائط والمركبات وما نيط بذلك واما الفصل الذي يأتي بعده فالغرض
فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه بعينه جزء الحد والمحدود كما سيجيء   والذي ينبغي لنا ان
نعرف الآن ان الاشياء كيف تحد وكيف اه ان من الامور التي حقيق بالعرفان والتحقيق حال الحدود
الاشياء فان بها ما يتوسل المعرفة حقائق الاشياء وذوات الاشياء فانها لما كان بعضها بسائط وبعضها
مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر و
كيف يحد العرض وما الفرق بين مهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالموجود والوحدة
وكثير من صدق الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل
تقدم وتأخر وكمالية ونقص فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة في حد
للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة
فان حد كل منها مما يتناوله تناولا اوليا حقيقيا اي تناولا بالذات يعني بغير واسطة واما الاشياء التي غيرها
سواء كانت اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة وصورة ففي حد كل منها زيادة على المحدود فلا يتناولها
حدودها بالذات في بالحقيقة لان تلك الاشياء وان كانت اعراضا فالعرض متقوم بالجوهر فلا بد ان يوخذ الجوهر
في حده وليس داخلا في ذاته وان كانت مركبة من جوهر وعرض فالعرض متقوم بالجوهر فيوخذ الجوهر في حده مرتين
وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر آخر
هو المادة وقد عرفت حال الصور المنطبعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال عرفت انها وجودها
مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها
واما جزؤها بغير ذلك الجزء فهي لا تتحدد الا بما هو غيرها فيلزم من ذلك ان يكون في حدودها زيادة على ذواتها المحدودة
بها اما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما يزاوله الجوهر على طريق الحمل فهو جوهر
ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقائق ناعتة واما المركبات التي هي من الجواهر والعرض فلا بد ان
يعرض في حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حده بما يدخل في ذاته ومرة اخرى

لكونه ماخوذا في حد الجزء الآخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا
من حدود اجزائه الغير المتداخلة في حد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرار
يظهر ذلك عند تحليل الحدود وردها الى المنصبات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا في حد المركب مرتين وهو لا
يكون في ذاته الا مرة واحدة فههنا ايضا للحد زيادة على المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغي
ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا ان يكون بعض الحدود مشتملا على زيادة كتحديد الانف الا خطس و
الفطوسة اي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لا بد من اخذ الانف في
تحديده فاذا اخذت الانف في حده لزم اخذ الانف فيه مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات
المشتملة على الزيادة والتكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة بشيء كالجواهر
البسيطة او يكون حدودا على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوخذ فيه معنى ذات الشيء
سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي ان يقتصر في الحد للشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية
فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة او الحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات الشيء المجهول ولو
كان كل قول يدل على الاسم او العرض بازائه اسم حدا لكان جميع ما يشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره
حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود في هذه المركبات والاعراض ليست حدودا حقيقية   وكل بسيط فان مهية
ذاته ان اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشيء ومهية الشيء حده لان المراد منها ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون
الا حدا او المراد بالذات الهوية الخارجية فمعنى هذا صح ان يقال ان البسيط مهية ذاته اي حده يطابق ذاته ويصدق
عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شيء قابل لم يكن مهيته وحده تقابل ذاته بل اريد منهما لان ذاته اما نفس المقبول
او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة ليست مما يقابله حده لان وجودها
متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة فصورة فليست اي الصورة ماهية حده ليس بالصورة وحده اذ مهية الشيء
وحده يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة في حده جزئين لوجهين احدهما كونها احد الجزئين للمركب والآخر
كونها مما يتقوم الجزء الآخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول
وبهذا تعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة اه يعني بما ذكرنا من ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة
وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية في المركبات والمهية في البسيط وكذا الفرق بين الصورة في المركبات
والصورة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثاني
ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزءا من المهية في المركب وليس جزءا منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير
اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه اي حده يقابل ذاته بخلاف المركب لان في حده زيادة على ذاته فالمركب لا صورتها

تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها بل تقال في ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من ذات المركب واما الثاني فلان مهية
الشيء ما يكون هو بما هو والمركب ليست مهيته ما هي بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة بقارنتهما وكون
الصورة مقارنة معنى زائد من نفس الصورة وذات المركب في الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هي كون الشيء الصوري مقارنة للمادة اي كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها و
التركيب معها فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة
والوحدة الحادثة منهما اي مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففي المهية زيادة على الذات فاما
الفرق بين المهية والصورة في المركبات فهو اظهر من الفرق بين الذات والصورة فيها لان لها زيادة على
الذات وللذات زيادة على الصورة فلها زيادة بان على الصورة التي في المركب قوله فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع
بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية بما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكانه لما كان المط
شمام ان الحد والمهية في اشيا ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قوله عليها على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر
والمط هنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط اذ للمفرد ايضا له
مهية بمعنى ما به الشيء هو ما هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان للمركب حد ما معناه
انه ليس المانع من كونه ذا حد انه مركب اي قد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه افراديتها زيادة على
المحدودات بخلاف حدود البسايط حيث انها تقابل وتوازي المحدودات واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يقال في جواب ما هو
لان المقول في الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس في شيء منها اشارة
الى شيء معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شيء لم يكن حدا ناعتا بل تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على
نحو اخر كحركة او اشارة او ما يشبه ذلك كالابصار او اللمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا واكتسابا للمجهول بالنعوت و
الاقوال الشارحة ولان كل ما يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت في صفة والنعوت والاوصاف
لا يكون الا بمعنى يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرج عن الكلية واحتمال الشركة ولا يجعله
شخصيا نعم ربما ان ذا التعريف والتقييد للكلي بالكلي اخرج فله الشركة فيه بحسب الخارج فانه اذا كان معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركة ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى
صار الكاتب الضاحك الابيض المتحرك الاعمى العالم المورع النقي النقي الى الفلفسي ونعوت كلية ثم تحصر
بهذه القيود والمخصصات مما يمنع وقوع الشركة فيه نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن تحصيلها
بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقية او الاشارة الحسية
مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الدين المقتول ظلما بالاسم المخصوص الذي اسمه فرفيون كانه

شركه وان

شركه وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكيم فلان ايضا حكمة وكذا الكون في الزمان من كانا في مجمع
ايضا احتمال شركة على كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة او التسمية اللفظية فبطل كونه تحديدا فان زدت
قلت هو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة المعروفة بالحس وخصوص
ذلك الجزء الزماني ايضا كلي محتمل للشركة اذ العقل مما يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك المدينة في يوم هذا
الى ان يستند الامر الى شخص مع ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية او المشاهدة فلم يكن تحديدا ولا تعريفا عقليا
وان كان غير ذلك فلم يكن التشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه شخصا شخصيا
النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص متوقف لحقيقة نوعه متكفل لبقاء
نوعه بذاته بلا مشاركة نظير له لكن الفرق بان القسم الاول ما ليس للعقل سبيل الى رسمه بخصوصه ولم يعرف متى يكون
ومتى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيلزم رسمه وتحديده
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على وجه كلي فلم يكن هذا
حدا حقيقيا لان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته ومن جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو
شخص تشخصه الذي به يمتنع عن الشركة العقلية وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا له
فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف
باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء انما هو نحو وجوده
والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف
بها الا المهيات والطبايع الكلية في الواقع في جواب ما هو اقوال الكلية فالوجود لا مهية له بهذا المعنى وانما له المهية
بمعنى انه ما به الشيء هو ما هو فاذا قيل الوجود مهيته عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشيا ذوات مهيات
مهياتها غير وجوداتها اريد به المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على
المحدودات الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود مما له افراد كائنة فاسدة ولم يكن صدق الحد
على شيء منها دائما بل صدق عليه متى وجد وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن
محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوقوف
بوجوده الا بايقاع الظن دائما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة او مشاهدة حضورية فيصير تلك
الزيادة متيقنا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط ان له حده
فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه يقينيا دائما فمن اراد ان يحد الجزئيات الفاسدة

فقد ركب شططا وعرض لابقائها وفي بعض النسخ لايقانها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا مهية له بمعنى ما
يجاب به عن السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز و
اعلم ان في هذا الفصل وجوها من النظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وانما هو للمهية
او لذي المهية ثم ان عرضية اجناس الاعراض وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في
مهية الاعراض كالسواد مثلا فان له مهية نوعية هي اللون القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو
الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض
فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني ان الحد انما يكون لذوات المهيات التي لها وحدة طبيعية
سواء كانت بسيطة خارجيا او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك
او الانسان الابيض فليس له حد غير حدود اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقدم من الشيخ هذا
المط حيث قال في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون
بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا حد لها فلذلك لان ذلك فعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد
له فلم يلزم من هذه الجهة ليضح تكرار في الحد وزيادة له على المعنى المحدود في نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس
مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فيه ان اطلاق الفطوسة على تقعير الانف دون
تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص عاية بلغة العرب لا لاجل زيادة الا فصاح الذي فيها فسموا هذا التقعير
فطوسة لا لامر فضل زائد على نفس التقعير موجب له داخل في حده مختص به دون سائر التقعيرات اولا كسموا الخفا
باطن القدم خمصا والقدم المنخفي احمص ولهم ان يسموا التقويس الحاجبين باسم مختص ويشتقوا من الانف باسم
دون سائر التقويرات والاشتقاقات فذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في مهية القسم من الانف والتقويس في الاخر
حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه
امور اعتبارية وضعية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات وحدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته
والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة احدهما في الموضعين بالاشتراك
الاسمي فان الصورة قد يقال على المهية النوعية وقد يقال على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا
يتم نوعيته الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله البسيط
صورته ذاته ان اراد بها المعنى الثاني فلا فايدة في الكلام لان المركب الشيء مع غيره غيره وان اراد بها المعنى
الاول فان صرف بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة
العقلية للمركب مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء اي مهيته التي بها ما هو ثم يقول

عقيبه

عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح ان تحمله الهيولى ليست الصورة التي بمعنى
المهية فان هذه الصورة اي مجموع المادة والصورة في المركب لا يحملها المادة نفسه نعم قد يعمم الصورة في الاستعمال
بحسب اصطلاح اعم فيسمى بها ما يتشكل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته والنفس بهذا المعنى صورة و
الفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فيعم هذا ليس المعنى الجنسي لا المهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقة
نوعية لا حيث جهاتها الى مكملات شخصية وبالجملة فقوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته
بل جزء ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فانه مهية ذاته
واما المركبات فليست مهياتها ذاتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام الشيء ليس بصحيح لان مراده كما شرحنا ان
حد الصورة القائمة بمادة كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب مشتمل على اخذ المادة
فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فان الصورة
في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها متقدمة على المادة شريكة لعلتها التي هي الجوهر المفارق
سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة لها كما علم في مباحث التلازم
بين المادة والصورة وانما تحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها ومثل هذه الامور لا يكون
داخلة في مهيات الاشيا وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات والحدود و
اما الثاني فنقول ان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة
تاليفية حادثة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة بما هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء
مع تمامه هو ذلك الشيء بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة
الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة الجنس الى الفصل في التقرر والتحصل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل
الى الجنس ليس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم الى المفهوم الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة
والفرق بينهما بين المبهم والمحصل الا ان ههنا العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبر مما منه وفصلا
ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج شيء واحد وحال المادة والصورة في الوجود شبه حال الجنس والفصل
في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان الجنس
مبهم المعنى المنوع فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بعين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادي
ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي و
من الاخر المعنى الفصلي ويجعلهما حد المركب كما انه من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير ولا تنبه للمادة السادس
ان قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغلط يوهم ان للمهية بمعنى واحد هو معنى الحد يقال

على الشخص وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد
له ولا مهية فكذا الشخص   فصل في مناسبة الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن
المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك   ويقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود
اه اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود
وربما يكون نفس المحدود جزءا من اجزائه فان قال قائل انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع
فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والمحدود هو النوع لا غير اذا الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمول
عليه متحد معه فيقال له ليس انا لم يكن الجنس ولا الفصل جزء للنوع لم يكن للنوع جزء اصلا بل قد يكون لبعض الانواع
المحدودة اجزاء ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبتها وذلك من احد صنفي الجواهر والاعراض اذ كل
منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فهو الكميات متصلة كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد لا
ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجوهر فهو من الاجسام التي لها مادة وصورة
كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزآن للنوع وبازائهما الجزء النامي والحساس جزآن للحد ايضا   وظاهر
الحال [illegible] الا ان لما كان الحد بالغايات ذكر قدم على المحدود فظاهر الامر يدل على ان اجزاء الحد لا بد ان
يكون اقدم من المحدود ولكنه كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود اقدم من اجزاء الحد كما في تحديد
القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة وان هذه الامور انما تحد بما هي اجزاؤه يعني ان الاصبع
مثلا جزء من الانسان فاذا اريد ان يحد الاصبع يحد بالانسان الذي هو كل له وليس في الاعضاء ولا يحد الانسان
بالاصبع والقوس جزء من الدائرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا يحد الدائرة بالقوس
والحادة جزء من القايمة ويحد بالقايمة ولا يحد القايمة بالحادة فهذه الكلات تقع هذه الاجزاء في حدود
كلاتها وكان يجب ان يحد الكل بالجزء لان تحد الجزء بما هو كله فلا بد ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة فنقول
ان هذه ليس شيء منها اجزاء الموضوع من جهة مهيته اه يريد بيان اللمية في كون هذه الامور واقعة في حدود اجزائها
وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لمهيته وصورته الحقيقية العقلية
وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء لاصل الوجود وهي التي لا بد من
تحققها في تحقق الشيء اينما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء بحسب كمال ذاته وتمام خلقته فالتي
يقع من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت
ان الوجود بالقياس الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كما
كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء

الوجودية

الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي لا مدخلية لها في اصل الوجود وقوامه بل في كمالية الوجود او في كماليته
اجزاء الوجود او في حسنها او زينتها فالاولى كالبدن والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والانثيين واللحية
جبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حدود كلاتها لانها ليست من اجزاء الموضوع علاتها
من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هي المركب من الحيوان والناطق ومهية الدائرة هي الخط
المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها ايا ما هو الخط او لا
الاستدارة والسطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القايمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما
بالاخر فليس الاصبع جزءا من مهية الانسان ولا القوس جزءا من مهية الدائرة ولا الحادة جزءا من القايمة اذ
ليس من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون زايدا او رجلا ولا من شرط الدايرة
ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات
وصورتها لانفعال او هيئة يعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية او العقلية فهي انما كانت اجزاء لموادها لا
لمهيتها وصورتها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن والنفس
هما المادة والصورة واما الدائرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلا من مادة وصورة
عقليين فالسطح مادة عقلية لصورة الدائرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح
مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية القايمة فالانسان انما يحدث   من الصورة الانسانية
في مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة الانفعالات واستعدادات يحدث فيها شيئا فشيئا حسب فعل المصورة
التي هي من جهة النفس لها الات وادوات فهي شرايط افعالها ومبادي لاشكالها مما لا دخل لها في اصل المهية والصورة الانسانية
بل في الانتهاء الى غاياتها والابقاء وكيفيتها الشخصية والنوعية كما يدل علم التشريح واما الدايرة والزاوية فا
لانقسام لسطحها ومادتها العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيها ليس مما يتعلق به اشكال مادتها
لصورتها اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية
الى قطع او زوايا حواد مما يتعلق بها اشكال صورها لكان كل دايرة منقسمة الى القطع وكل زاوية ذات اجزاء
زوايا حادة وليس كذلك وليست من الاجزاء مفضلا عن المقومات لان ما يحصل فيه يخلو من تلك الانقسام الاجزاء
كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في الانسانية الى ميل هذه الاعضاء بل
ليستعمل مادته البدنية اذا تمت لحالة لاغراض ومهمات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة ولسببها لغاياتها التي
لا لاجل الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في اصل الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في
حدود ما هي اجزاء له بقي الكلام في علة وقوع تلك الكلات في حدود اجزائها فاسمع لما تتلى عليك   لكنها

اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء اه يعني ان هذه الاجزاء لما لم يكن اجزاء للمادة ولا للصورة كما ليست
اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلق
اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا بما هو ان يكون ذلك ظاهرا له ولا من شرط السطح ان يكون
جزءه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورتها ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة
الانسانية اقتضت في مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حده المهية
النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا
جزئت وقسمت بخط كان جزءها قوسا فوجب ان يوخذ الدايرة في حد القوس وكذا قياس حال القايمة مع الحادة
فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه الكلات اي المهية النوعية في حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس
الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها او في قوام مادتها بما هي مادتها على
الاطلاق واما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها
الى هذه الكلات لانها ناشية عنها بوجه فلا جرم يوجد في حدود هذه الاجزاء   يعرف هذه الامثلة لكن
فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل فاذا احد او رسم الانسان اه لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه الامثلة و
هو انها ليست اجزاء للمهية ما هو الكل ولا لمادتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا لم يقع في حدود تلك
الكلات انفسها لهذه العلة وانها وقعت في حدود نفس تلك الكلات لعلة اخرى ذكرها ايضا اراد ان يذكر ما به
الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخرين بانه غير موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزآن موجودان
موجودا بالقوة فيما قيسا اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا
اريد تحديده لا بد ان يوخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد ان يرسم الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يوجد
الاصبع بذاته او بصفة مساوية واعلم ان قول الشيخ اذا احد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي قولنا ان
الشخص بما هو شخص لا حد له من جهة لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية
او الصنفية فزيد مثلا له حد من جهة انسانيته التي هو اصل مهيته وله حد من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عليلا او غير
ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا بتصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال تعتبر اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في حد
الانسان وقد علمت وجه ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي او الشخصي لانه جزء ذاتي
لذلك الانسان في كونه شخصا كاملا والثالث ان الانسان ماخوذ واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما لو حد
في حد احد المتضايفين ذات المضاف الاخر مع حيثية الموجبة للاضافة بينهما والامر الذي يختص بهذا المثال
و به يفترق عن الباقيين لان هذا القسم وهو الانسان من الكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا

بالقوة

بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة والزاوية القايمة فليسا من الجملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل
وبشبه ان يكون الدايرة اذا قسمت اه لما قرر الفرق بين المثال الاول وذينك الاخرين بان
الجزء في هذا بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية
يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره
من المقادير اذا قسمت قسمة خارجية بطلت وحدتها وبطلان وحدتها الاتصالية في شئونها الشخصية
ولم يبق ذات واحدة موجودة والشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا الجزء لكن فاسند الجزئية الى الاجزاء المقدارية
بضرب من المسامحة او التشبيه لان الاشياء انما يكون اجزاء [illegible] للمقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل
الواحد من جهة مادته ان يصير شيئا وايضا المتصل المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام
الوهمي والفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير ان يبطل ذاته وكذا حكم القايمة في جميع ما ذكر   ثم
الدايرة والقايمة يختلفان اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان المفهوم
الجزء في احدهما مفهوم اضافي وفي الاخر ليس فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى
ينفصل منها خارجا او يعتبر فيها وهما قطعة واما الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان
يكون في الوجود قايمة يضاف اليها تلك الحادة بانها جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية
منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت مما نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الا ما هو اعظم منها سواء
كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما هي في نفسها حادة السبب وقوعها في وضع احد الضلعين عند
الاخر فيعرض لها من جهة ميلان احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه الامور من باب الاضافة وان
لم يكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القايمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد
التبيين كما يذكره الشيخ   ثم اولما كانت الزاوية السطحية اه الزاوية قسمان سطحية وجسمية والسطحية
سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او
مختلفتهما وكل من الاخيرين باقسام باعتبار جهة التحدب والتقعر للخط المستدير وللمستديرة الخطين [illegible]
اقسام لانه اما ان يكون تحدبا هما من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة الملاقية وتقعرا هما الى الضلع او با
من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة
فهي جسم احاط به سطح واحد مستدير منته الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية ينقسم الى
قايمة وحادة ومنفرجة والقايمة منها التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على سهم الزاوية حصل منه مثلث
قايمة الزاوية لكن الشيخ خص المثال بالسطحية لكونها اظهر واشهر وخاصة بالاحداث [illegible] في تسمية كون الحادة

منقسمة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر ومثله
الميل ومثل انا نسميه متبدلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسط ما كالاطراف المزاج الحار وه ونحوها الذي يكون بالقياس الى
المعتدل المتوسط في الميول الى كيفيات الاطراف المتشابهة بالخالي عن تلك الكيفيات التوسط بينها وهكذا حال الخط
في ميل احد ضلعيه عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس مائلا عنه ولا اليه بخلاف غيرها من الحادة والمنفرجة فان
نقاطع خطي كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مائلا اليه من جانب مائلا عنه من جانب فلذلك يصير الحادة
ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منها عند اخراجها
اربع قوائم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القائمة لكونها امرا واحدا معتدلا لا غير ذا ميل ولا مختلف الحدود
والاطراف يصح ان يقاس اليها فيحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع
منها فالقايمة كانها مكيال فكال اليها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها بهذا تقرير الوجه كون القايمة واقعة
في حد الحادة واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد بالقيام ههنا
ما هو مصطلح المهندسين وهو ما يحدث في جنبيه خط زاويتان متساويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو
ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي لاحد الخطين الى الاخر مقيسا اليه من حيث اعتدال يعين
جهته والا فمطلق الميل لاحدهما الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها
لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى خطين متصلين على استقامة فاذا لما كان مطلق الميل لا يقتضي
الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا على شيء هو لا محالة بوجه خطين فذلك الذي
يتوهم ميل الخطوط عنه لا يخرج عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بها بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله
اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني زاوية منفرجة او الذي هو يفعل معه قايمة او الذي يفعل حادة اما
الاول فلا يحدد به شيء لعدم اتصاله واما الثاني فلا يصح عن اعتبار الميل عنه اذ المعروض بلا عظم بمنزلة خط
واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه وكذا الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق عنه
قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون الواقع اصغر من انفراج اخر فلا اصغر من المنفرجة
لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتا كالمنفرجة فحادة يكون اصغر من حادة اخرى وفيها زيادة تكون عنه
ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بحال الميل عن الحدة
حيث لا يحصل منه الا الحادة اخرى ولاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فتعين ان يكون القايمة اصلا يعرف به ثم يعرف
غيرها بها لان قوامها يبطل ولا يحفظ مع الميل عنها فقال القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة
هي التي ميل ضلعها الى الاخر اقرب بما اكثر من ذلك الميل الذي لخط القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة

لووجدت

لو وجدت والمنفرجة هي التي ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت   وليس يخفى ان لها
بالفعل موجودة مقيسة بقايمة تزيد عليها في كون الحد لها دورا ولكن بقايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق
بين المثالين ان القوس والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود
بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد في غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم
من ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب
بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة وكونها موجودة بالقوة موجود لها بالفعل فيصح تعريف الشيء بما
له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة وان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالعقل وقوة وعدما بالقوة القريبة كحال
المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال العناصر قوة بالقوة لا بالفعل واما الجماد كالحجر ففيه عدم
الانسان لا وجوده وقوة وجوده التي بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسان
فوائد الحدود والتعريف يكفي كون المحدود بها ما يجري مجراه حاصلا بالقوة فالحادة انما حدث للقايمة بالقوة لا بالفعل فلم
يجد ينظر بها ان الحادة ولا يلزم عن حاصل ولو بالقوة   وبالجملة ان عرفت الحادة والمنفرجة اه يريد بهما في
بيان كون القايمة اصلا متعينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة يتعين افرادها بالمساواة التي هي
الحادة في الكم والمماثلة التي هي الحادة في المهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم ومن باب الكيف
المختص بالكم عند قوم اخرين فالحادة في الكم يعني اتحادها في المهية النوعية او مستلزما لها ولهذا جمع بين المساواة
والمماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما وافقها المساواة بخلاف
الحادة المنفرجة فانهما خارجتان عن المساواة فضلا عن المماثلة في القايمة كالمكيال الواحد الذي يعرف الزايد والناقص
والاكبر والاصغر اذ الاكبر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء فبالمماثلة يعرف
الزيادة والنقصان وقوله ولقد يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى السؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة
والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط
والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق والتفتيش راجع الى اعتبار القايمة لان الصغر والكبر
الماخوذين في حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة
والمنفرجة بالتي الى الصغر والكبر فهناك واحد بشانه يتحقق التخالف والتكثر باعتبار لكن في اصل هذا التعريف
نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدايرة ومقعرها وكان الخط مما يلاحظ فحصل في جنبيه زاويتان مختلفتان
فلا يلزم ان يكون اصغر ما على الحدبة ولا اعظم ما على التحديب بل ما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما يرى
عليه ما تشبه سهم ثالثة كما لا يخفى ان الزاوية الحادثة من الدايرة والخط المماس لها احد كل زاوية

حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادتين من الدايرة وقطرها هي اعظم الحواد المستقيمة الخطين
فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد واي حادتين منه ومنها في حدها هي اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا
فرض خط المقاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدث منه زاويتا محيط احدها العليا ليس احدهما المنفرجة فيها قايمة والله
ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث المهية
واجزائها   المقالة السادسة المقصد في هذه المقالة بيان معرفة العلل واقسامها الاربع واحوال
كل منها بخصوصيتها وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في
الافاعيل الطبيعية والذاتية ورفع الشكوك الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم
العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشروط وبيان الفرق بين العلل شبه علل الوجود والفرق
بين العلة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باعتبار غاية وباعتبار خير اما
حقيقي او مظنون والفرق بين الجزء والجواد وان اي الامور يجمع فيها العلل وانما يقتصر على البعض وساير
ما يتوسط فيما ذكر   فصل في اقسام العلل واحوالها التي تعريف كل من الاقسام واحواله على وجه الاجمال
وقد تكلمنا اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود والموجود
بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود بما هو موجود
التي هي كانواع من الجواهر والاعراض وكانها مؤلفة من الوجود والمهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة
الثانية للجوهر والثالثة للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر اللذين هما كالمقومين للوجود فان كون
كل وجود في مرتبة ومقام هو عين حقيقته وذاته وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال المهيات وحدودها
ومطابقة حدودها للمحدودات وذلك في المقالة الخامسة فالاليق بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة و
اقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض ومهيات المركبة ولانها ينابيع مباحث المهية فان العلتين المادية
والصورية يناسبان الجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم
الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مباحث الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه
واعلم ان العلة لها مفهومات احدها الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه والثاني ما يتوقف
عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي التي لا يتوقف
المعلول على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الا والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقابل
بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض للاسماء وذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها
بالمعنى الثاني واقع على الكل   فنقول اما معنى الذي به يكون الشيء موجودا بالفعل وهي الصورة والى ما به

يكون

يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء انما يكون ما لاجله وجود الشيء وهي الغاية او ما يكون
منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا التقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في تعريف الصورة بدل جزء الوجود
جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر بدل كونه الموجود بالقوة كونه
هو ما هو بالقوة نظرا الى ان هاتين علتين للمهية لا للوجود كما صرح بها في الاشارة وفيه نظر لما سنعلم ولذلك
غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس يجب في وجوده وحده ان يكون
بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء من وجوده الذي يجب به وجوده وحده هو صيرورته بالفعل وهو
الصورة والحق ان اعتبار التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها في المهيات انما يكون بالعرض من جهة اعتبار
الوجود والا فلا علاقة بينها ولا سببية ولا مسببية وذكر في تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله وليستقر فيها
قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة لصفة الزوجية
والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء كانت لازمة للمهيات او للموجودات فان كثيرا من الناس يظن
كونها علة عنصرية لتلك الصفات حتى انهم جوزوا لاجل ذلك كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان
العنصر وما يجري مجراه هو الذي فيه قوة وجود الشيء او امكانه وهذه الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان
فيها وقد يخص الفاعل باسم وجود الشيء المباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار
عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالمهيات وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة
والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة يختلف تقويمها للمادة وللمركب
منها والاولى اوجبها بالاعتبار والاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجبا لافادة
هذه العلة وافاضة قريبها كما مر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لجوهر
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدا لما فيه لم يكن علة مادية
له لتقدم الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقويمه فكلا المبدأين بالصورة
وليتضح هذه المعاني فيما سيجيء من الكلام   وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا اه قد ذكر ان جماعة
اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة
فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية واجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان
المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما به زوال الطبيعة
من الخروج عن الحالة الطبيعية حسبما تحققه في مستانف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن
من الامور التي لها صورة في المادة ليس حصوله من هذا المبدا الذي يحصل من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا

او شرطا او مقترنا تقابل منفصل فيكون لكانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات في الاستحالات او في الجواب بين نظر لانا نقول مراد ان الطبيعة لا تفعل الحركة الا العرض حالة غريبة ومراد الطبيعيين عنوا بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره متبعا المعلم الاول والمشائين بحصول الصورة المقرر لذاته وهو سبحانه فاعل لذلك الصورة الحاصلة في ذاته من ذاته فيكون فاعلا مقترنا المجعول فاين المهرب لزوم اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يضطره الى هذا المهرب فان كان منشأ ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة و القبول من جهة المادة وبعنى الغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء اما هذا تعريف العلة الغائية ويقال لها التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تأخرها عن المعلول فيما يجيء الكون وقد يظهر ان لا علة خارجة اه يريد بيان حصر العلل في هذه الاربع لما يخرج منه التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات وما يجري مجراهما بان يقال العلة للشيء اما جزء او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة او الذي هو به بالفعل وهما الصورة والمادة والخارج اما ما لاجله الشيء وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما من جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله المعلول اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المخصوص باسم الفاعل وان كان وجوده فيه بان يكون فيه وهو ايضا العنصر والموضوع قوله ايضا للاشياء بكونه اربعة عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف نحو المبداية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحاد ما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما الذي هو جزء

لكن يجب

لكن يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق فذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء للمركب الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه ووجوده فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود في شيء متحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا للموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه ووجوده بالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات والزمان جميعا وانما احتاج العرض الى المادة لاجل خصوصيات القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعينها لصدور بعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار متدرجة الوجود وصدورها عين الزوال وتقاضيها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود محل القوة والامكان فان قلت اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة يحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون المادة علة لما لا ينفك عنها الصورة من الاعراض اللاحقة لها كالتناهي والشكل وساير ما تحدد من الاعراض لها وما من شأنه التجدد منها فهي بالحقيقة علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم له كالاربعة للزوجية والسطح للون وزوايا القائمتين ولا يمكن ان يقرر بالعلية القابلية اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وسنشير اليه واذا كانت الصورة علة للمادة لعينها فليست على الجهة التي يكون علة للمركب اه ان للصورة الحقيقية التي هي فصل خارجي للماهية النوعية ايضا جهتان من العلية احديهما من جهة انها جزء مقوم للمعنى المركب ومعنى هذه العلية حصول كونها جزءا ويشترك في هذه المبدائية جزء الماهية الصنفية من جزء المركب الذي لا وحدة له اما كان جزء الموضوع كجنب الانسان او الاخر كون الهيولى مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانت تشركان في كونهما علة لما لا يباين ذاتها ذاته لكن من احدى الجهتين ليست علة معدة لوجود الاخر هو معلولها في المركب بل يفيد له الوجود من هذه الجهة شيء اخر هو المفارق منها ولكن في ذلك الاخر المعلول وبالجهة الاخرى يكون من علة قريبة معدة لوجود ما هو معلولها اعني المادة ولكن مع شريك هو خارج ذلك المفارق ايضا بانه يوجدها ولا هذه العلة اعني الصورة ثم شريكتها نعم ذلك المعلول الاخر اعني الصورة فيكون الصورة بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة باعتبار اخر للمادة كانها مبدأ رافع لو كان وجود المادة بالفعل

يكون عنها وحدها فهي بما هي صورة مطلقة جزء لعلة فاعلية مثل احد الدعامات لا بعينها لمسك السقف او واحدة منها بعد واحدة كاحد محركي السفينة في جريانها بالمجرى الحقيقي لواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من اثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية لها فاتضح بما ذكرنا ان لكل واحدة من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي لا خفيف لانه اذا كانت الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنها من حيث انها جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة ماهية عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب اي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزءا ماديا علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان قريبتان من حيث انهما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما علة للاخرى في التقويم او في الوجود وليس تقويمها التوسطي للمركب على وجه تقويمها الذي بلا توسيط فللصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمركب ولا المادة علة مادية فيه ذلك والفاعل يفيد شيئا اه يريد بيان في علية الفاعل وانها لا يكون الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونه فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه انفا فان هذا الفاعل هو علة بعيدة وجود الشيء اخر ليس من ذلك الوجود في نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون شيء واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له وفي ذاته ذلك الشيء والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فضلا عما سلب عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فيستحيل ان يكون ذات القابل وذات الفاعل واحدة فليس ذات الفاعل قابلة لصورة الوجود الذي افادته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنا للقابل داخلة فيه ولا العكس بل يجب ان لا يكون لكل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة قابلة للصورة الطبيعية التي تفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي تستعد لصورة ما وتحمل قوة قبولها غير المادة التي يقومها الصورة ويستلزمها وكذا الصورة التي يتصور بها المادة وتخرج بها من القوة الى الفعل الصورة التي تستعد وفيها امكان وجودها وليس يجب ان يكون الفاعل اه لما علمت ان كلا من الفاعل والقابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله يتصور على وجوه اشار اليها فمن تلك الوجوه كونها

مقارنة

معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب والحجر التي هي مبادي وفاعل لما يحدث كالحركات وغيرها من المواد التي فيها من تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها للافعال مقارنة مقوم لمقوم ولا متقوم لمقوم بالجزء بعد الدخول ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يفعل وقتا ما اه يريد بيان ان تأثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدم من لوازم له المستندة الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير فاعلا بالفعل الشيء من الاسباب والدواعي كما فصل فيما سبق فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه مستند الى عدم العلة ولا كون ذلك الوجود بعد العدم لانه ليس من الا وصاف الممكنة اللحوق وحتى يفتقر الى الفاعل والعلة لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان يكون المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم فاعلة بما هو فاعل بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام ما لا ينسب الى علة ما كالممتنع بالذات مثل الشريك للباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوب الى علة اصلا وكذا كون وجوده بعد العدم ليس لفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه السابق لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وكذا العدم السابق منه علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث فكون هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب وفاعل فان قال قائل ان هذه مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء الذي يمكن اعتباره كذلك الوجود بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت حيثية كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط والذي اتفق في الواقع

انه بعد العدم ان اريد كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم والجزء الاخر وهو نفس العدم السابق سبب عدمه وهو
عدم علته واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما لا وجوديا ولا عدميا حتى ان
هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحتى ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جائز كونه وجودا وجائز لا كونه بعد العدم وجائز لا كونه
وجودا بعد العدم وكذا ليس لجهة العدم السابق ممكن لكونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود
هذا الوجود فثبت انما اعتبار في الامكان والحاجة هو الوجود نفسه بالذات لا بالعدم نفسه بالتبع   وربما ظن
ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود اه يريد بيان ان المفعول انما كما يحتاج الى الفاعل
والعلة في حدوثه كذا يحتاج اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان
المحوج الى العدم هو الحدوث او الامكان والمحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه
ممكنا والكلام هنا في ان تاثير الفاعل وحاجة اليه في حال الحدوث والشيء الممكن اذ في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان
المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما
يحتاج الى الفاعل في حدوثه ولكون له وجود بعد العدم فاذا حدث ووجد فحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة
الى الشيء انما هي في ما لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود العالم فيكون عند هؤلاء علل
الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي متقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس للممكن الباقي ولا المتنزل للنفوس
الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون واجبا لذاته او غير واجب
لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهية لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود نفس تلك
المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط او غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث واما
صفة من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل بوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته يمتنع ان يصير شيئا اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يقال ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
الحدوث لانا نقول هذا يرجع الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات
فنقول هذه الصفة لا يخلو اما ان يكون للمهية بما هي مهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق الثلثة التي هي الشق
الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين حقا فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب لذاته بل
بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث لما
ان يكون لازمة للمهية بما هي لا من جهة الوجود ولا فيه الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبع هي يلزمها

لازما للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف فتعين الشق الثاني وهو كونها غير
لازمة للمهية بما هي بل من جهة وجودها الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات
الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام في اصل ذلك الوجوب اذا الشيء ما لم يجب في نفسه لم يجب بسببه شيء
اخر وحينئذ اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء خارج والقسم الاول مع كونه محالا في
نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها لحدوثها مفتقرة الى علة خارجة والقسم الثاني يوجب كون الموجود الحادث
الباقي انما يجب وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المطلوب بكل من هذين القسمين والذي بقي من الاقسام الثلثة
اسبق منه وجهلها   على الكل علمت ان الحدوث ليس معناه اه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان وهو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي
وقت كان فان الصادر عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان
فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فان الصادر عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا البقاء والوجود او الوجود الباقي
وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان
اثره الصادر عنه هو نفس الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني وبنحو صحيح
برهانه وبيان مقدماته وهو غني عن الشرح   والفاعل الذي يسميه العامة فاعلا اه الجمهور يظنون ان الفعل
والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون له في علية مرة غير فاعل بالفعل ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده
مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان يكون ما يسمونه فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان
كونه فاعلا هو ايجاده بالفعل المفعول لا عدم ايجاده بالفعل اذا انضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم له يقابل
تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا امر فان الموصوف بصفة كالبياض
مثلا اذا اشترط في مفهوم ذلك الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة
التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا في كون الشيء فاعلا ان يستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير
فاعل ثم لحقه ارادة او جبر او حالة اخرى الى الحالة اللاحقة لم يكن اولا ثم يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع
تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل
عن لا كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق اما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالعقل بكونه لا علة بالفعل وكان الفاعل
عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالعقل بعد لا كونه علة بالفعل اي لهذه المجموع المؤلف من العلية وعدمها السابق
فيكون كل ما يسمونه الفاعل يلزم اه يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثرا في شيء

بواسطة لحوق حالة غريبة طارية عليه من ارادة او فراق غير ما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجوزون الفاعل في فاعليته
عن طريان حالة او صفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن
فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل يقول اذا كان معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن
وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي هو فاعل وهو مح والاول ايضا مح من جهة الكلية والعموم
لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلات فان كل ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او قسر
فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك   فاذن ظهر ان وجود المهية يتعلق بالغير اه لما
بطل كون كل ما له مهية امكانية مستغنيا عن الفاعل في وقت من الاوقات وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية
في تاثير العلية فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلق بالعلة من حيث كونه وجود المهية لان كل ذي مهية
فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان من لوازم المهية
الذي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره بالذات سواء كان
قديما او حادثا باقيا او في سد فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة الى المفيد
فالمعلول الدايم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا   فصل فيما يذهب اليه اهل التحقيق
اه يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية
الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون الاثر
المترتب على الفاعل هو الوجود نفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض ازالة ما اشتبه على الجمهور في ذلك
واختلط عندهم غير الفاعل بالفاعل   والذي يظن من ان الابن يبقى اه قد علمت ان كل علة مقتضية
فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات فان قيل اذ لو
كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحينئذ في غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته
بل بانضمام امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته نفس ذاته او الذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله عنه
اصلا عند من اعتبار اخذ فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه فيكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض
والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما لانه مصحوب بالفاعل بالذات كما يقال الكاتب بالذات يعالج في ان
المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه بان يسبب بالعرض كما يقال السقمونيا
انه مبرد للزوم التبريد الذي هو فعله بالذات من استفراغه الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب
فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط السقف فان معطي الصحة مبدا ارفع من الطبيب ومبدا

لانحاء النقل الطبيعي للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في تولد الابن والى البناء في
عمل البناء والى الزارع في تحصيل الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا البناء فاعل البناء
ولا النار كاسب وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقوله
افرايتم ما تحرثون اانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله افرايتم النار التي تورون اانتم انشاتم شجرتها ام نحن
المنشئون فالله سبحانه اشار اليه جل جلاله لا استبعاد في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي الذي يبقى هذا الفعل كالاب
والزارع والمورى للنار وجعلها من الرتبة بضرب المقدمة عليه اذ ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا ما هو
من باب الحركة ونحوها فان الجماع فعل الانشاء والحرث والايراء ولكل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لا ينفك
عن المتحرك فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له
فاعل اخر لا ينفك عنه فعله وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لانقوامها
نسب اليها من البواقي المذكورة ولا لوجوده اما البناء فحركات يديه علة الحركات للبنات واجزاء البيت مثلا
وانتهى الحركات علة لانتهاء هذه الحركات مع انتهاء تلك الحركات علة لاجتماع المتحركات من البنات وغيرها على هيئة
مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افاديا والله تعالى الذي يمسك السموات
والارض ان يزولا لقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار ليست اذا احصلت
منها نار واخرى فانها علة بالذات للتسخين بما يجاوره ولما له بالاعداد فاذا انكسر بالاعداد والاستعداد اشتد
سخونة عنصر الماء فصارت الصورة المائية المقسورة بالنار علة فاعلة للسخونة الشديدة كما للطبيعة الصعدة
للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت شدة التسخين الى حد ما لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول
الصورة المائية انحفاظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدا الفعال الصورة النارية عليها فعلت
النار الاولى علة للنار الثانية بل المبداء الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل فاعل بالذات فعله
وكل مع معلولها الا ان بعض الفاعيل والعلل مما يسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض ومعينات او مفتقرة هي الى
معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء و
شكله هو الاجتماع مع اليبوسة وعلتهما طبيعة المجتمعات المتنبئة لما على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبداء
المفارق العقلي الفاعل للطبايع العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعدادات المواد القابلية واما العلة بالذات
الغريبة لحصول الولد هي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري المادي والسبب الفاعل لهما هو ذلك المبداء
المفارق واما علة حدوث النسل فهو ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها بمزاوج الاب والام
لصدقها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المبحث ما قاله المعلم الاول في الفلسفة   واوا

قضينا فيما يتصل بكلامنا اه يعني لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فليس لاحد ان يقول
ان القوم ذكروا في بيان او تباط الحادث بالقديم ان لا بد هناك من اسباب متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية
تكون متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك مناف لقولهم ان كل علة مع معلولها وما بيناه ايضا قضيتم بان
العلل لا بد ان يكون متناهية وذلك لانا اذا قضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل بكلامنا في هذا العلم
ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية دون ما يكون بالعرض واذا قالوا او قلنا ان الاسباب
الحوادث غير متناهية فانما يريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في
الوجود علل معينة واسباب معدة ذاهبة الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك مما هو واجب بالضرورة
في ايقاظ الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا من علة
حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة
من اسباب معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير عللا موجبة بالفعل فلذلك الاسباب وجب
ان يكون غير متناهية فكما يجب ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلول الى ذنوة
الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة من العلل والمعلولات الى دنوة الحادثة
فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه البطل الحادث بالحادث والثابت
بالثابت قوله وذلك لا يقف فيها سواله لم البتة يعني ان السوال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابها المعدة فلا بد ان ينقطع بخلاف ما اذا كان السوال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى لمية له وهو
واجب الوجود   ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه العلة التي بلا نهاية اه هذه من الاشكالات
الصعبة في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل
منها في ان واحد فيلزم تشافع الانات في تلاحق الدفعيات من غير ان يتخللها زمان وهو ممتنع كما مر في مباحث
ابطال تركب الجسم من الاجزاء الفردة ونفي تركب الزمان والحركة من الانات في الاثبات واما ان يبقى زمان ويكون
ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه يكون معه في ذلك الزمان وكذا
الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة في زمان واحد وهذا النحو من التسلسل
في العلل هو الذي حكم بامتناعه ثم مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المطلوب اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل واما اجاب به الشيخ وغيره من هذا
الاشكال بان الحركة شيء باق لكنه ليس بقاؤه استمرار على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمرار سيعي فلولا
وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس بغيرها من حالة الى حالة اخرى

من ان الى ان يليه بل ما من حالة انية يعرض فيها الا وبينها وبين حالة انية اخرى مفروضة حالات كثيرة مفروضة
على النعت المذكور وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في انات متتالية متشافعة بل كلها شيء واحد متصل على نعت
التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها بل لكونها على نسبة بسببها ووضع مما
الحركة في الحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها فيكون علة الحادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابتة الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود في كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا منفصلة الوجود متتالية ومنشاء
كونها على هذه الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها و
بها ينحل هذه الاشكال وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او
بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة عن تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت
والجواب بانها امر مستمر الذات متجدد متجددة المنسب فيجب استمرارها صح صدورها عن الثابت من جهة تجدد
نسبتها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عائد في لزوم جهة تجددها من
جهة ثباتها واعلم ان الوجوه التي قيلت في هذا الباب واقرب الى الصواب هو ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة
الى الحركة دائمة دورية ولا تصير هذه الحركة الى علة حادثة من جهة ثباتها وعدم انقطاعها لها مستند الى علة تامة
ومن جهة حدوثها لا نها مستند لها الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغنا اعتبارها الحادث عن حدوث
علته مع انا حكمنا كليا ان لكل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء
الذي عرض لماهيته الحدوث من حيث مفروضة له والحركة ليست كذلك بل حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فلو
كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علية حادثة ونحن اذا رجعنا عقولنا لم نجد لها
حاجة لوجوب حدوث العلة الا للمعنى الذي يتجدد اما المعنى الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد لها يحكم علية بذلك
الا اذا عرض له تجدد وتغير زايدان فالحركة الحادثة بعدما لم تكن بحال في المتصلة الدورية الدائمة وحدوث
العلة التي يفتقر اليه المعنى الحادث لا يلزم ان يكون ذاتيا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل
ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكون
نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغير والماهية التي هي نفس التغير والحدوث هي الحركة ولهذا اعرفها قوم بانها
ممتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات اقول ولكنه غير واف بجميع
الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعض من وجوه الاول ان الحركة امر شيء ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا
بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او
شيئا فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي

فيها الحركة واما نفس الحركة فهو امر عقلي لشيء هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي والثاني ان الحركة لكونها
امرا بالقوة لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل و
الكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع
ولا تجري وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة
الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ الامر التجددي التدريجي ليس له
بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا علة لها فلا عبرة باستمرارها
الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جوهر الفلك بصورتها الطبيعية الوضعية غير باق بشخصيته وكذا غيره من الاجسام
الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني الغريزية وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا
قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق وهذا الطريق الذي حادث
فيه عقول الدهماء وحوت في بيانه البيض الفصحى الالهية الله به واوتينا الحكمة بفضل ربي هو ان الامر المتجدد
الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم
الربوبي ولها هوية انسانية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية
الساذجة باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو
وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في الاشد والاضعف فان الذي
يقبلهما لا يقبلها الماهية بل الوجود وكذلك بعض الموجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة
لهوياتها وان كانت زائدة على ماهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام
الشخصي لا يكون الا متدرج الحصول لست اقول ان ماهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها
حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون
من الصفات الذاتية لها بل ذلك الاشكال مبني على الاستشباه بين ماهيته ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان
حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود
فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنيا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح المسئلة واشباع القول فيها عند عود
الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيما يليها انشاء الله واشبع مما ذكر   فقد بان وصح ان العلل الذاتية للشيء
اه يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين احديهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت
عرضية او ذاتية غير تامة ولا ترتيبية فالضرب الاول منها حيث يجب بها ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان في كلا حالتيها
كونها مسلسلة الى غير نهاية لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني فحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقائه بعدها

لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى لا نهاية بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام
في حدوث استعداده واستعداد استعداده الى غير نهاية   واذ قد تقرر هذا فان كان من الاشياء اه
لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة وان اثر العلة هو الوجود نفسه لا الحدوث الزماني وان العلة المقتضية
له بالذات هي السبب الذي يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذي هو بالذات سبب لشيء سواء كان دايم الوجود او غير
دايم الوجود فهو سبب له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان شيء من الاشياء الذي هو سبب لذاته لوجود شيء في
دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دائما غير منقطع فمثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية وباسمها
لانه ازال عن جهة الشيء مطلق العدم وافاده الوجود الدائم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا
كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو تاييس الشيء بعد ليس مطلق اي ايجاده بعد عدم مطلق
اي عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتي
اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها
عدم في نفس الامر بل بحسب الحيثيات ومرتبة من المراتب الذي له في الواقع هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة
فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهو ان امكان العدم للمعلول الاول يستلزم امتناعه على الواجب لما في التلازم
بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم فلزم امكان الواجب وهو محال فلا يجدي ما ذكره بعض المتأخرين بان
الذي يلزم ح امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي انما المنافي له الامكان الذاتي لان الامكان
الذي هو بالقياس الى الغير انما يتحقق بين اشيا لا يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما
علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يقال ان للمعلول وجودا وماهية فالذي منه متصف بالامكان هو ماهية
وهي مما لا علاقة بها لذاتها مع الواجب ولا للزوم والذي منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب الذاتي
ولا امكان له من هذه الجهة بل من جهة الماهية وبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن   فان المعلول في نفسه ان
يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون اه لما ذكر ان الابداع هو تاييس الشيء بعد ليس مطلق اراد ان
يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي بان المعلول في صفة نفسه من حيث هويته الموجبة ان ليس له وجود واما عن علته
ان يكون وجود والذي للشيء ح في نفسه اقدم من الذي له عن غيره عند الذهن تقدما بالذات لا بالزمان فكل ممكن ايس
بعد ليس اي موجود بعد عدم بعدية بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما يكفي امكانها
الذاتي لصدوره عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتي اي التاخر عن العدم الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث
الذاتي حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم عليها بالزمان واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان الماهية تابعة
للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن ماهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود فالماهية معه لكا

استنوب عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فلا معنى لتقدم حال الماهية على حال الوجود
والجواب ان ماهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها بنفسها
ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت الماهية فى نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول احوالها
الامكان وبعده الحاجة الى العلة فى الوجود والعدم وبعدهما مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها
فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه للماهية لا نفس الوجود فالوجود هو
الاصل فى الواقع ولا التقدم فيه على الماهية والماهية هى الاصل فى اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود ثم انها
ان ماهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها فى نفسها ان يكون
موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض
المتاخرين لوجها اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا
العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما
يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له
فى تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له
الوجود فى تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد
لا سلب وجوده المتصف بذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة على النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى لجواز
ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليس بينها علاقة العلية
والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يقال كان المتاخر
بالزمان متصف بالعدم فى ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم
لانا نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان
عن طرفى النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه فى مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما فى تلك المرتبة
غير محال كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة
العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتى بهذا المعنى يتم والا فلا انتهى ما ذكره اقول ما بعد ما ذكر الشيخ من نسبة
الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم تخل عن احد طرفى الوجود والعدم لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها
بحيث تجرد عن الوجود كلها فلها السلب التحصيلى لكل ما سلبت فى لو بطرفى النقيض على الوجه الذى ذكره الشيخ
سابقا وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما على سائر

الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعى ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها فى تلك المرتبة فلتقدمه على سائر الاشياء
صح عروض الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان فى غاية ما حققناه لا حاجة للعدول عن قاعدة
الفرعية المرجية عليها الى قاعدة الاستلزام كما فعله هذا الفاضل فى حواشيه القديم منه سلب الوجود صح تقدمه بالوجوه
على سائر الصفات الذى هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان المعلول
له فى نفسه ان ليس له ليسية الوجود وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته فى ملاحظة العقل مجردا عن غيره
فى هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته تقتضى العدم فى الواقع من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث
ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود فى الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجه
الذى تلبس فى الواقع فاعلم هذا واما الوجه الذى ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوما فى مرتبة العلة غير صحيح اذا العلة
الموجبة للشئ هى منبع وجوده ومعطى كماله فكيف يكون عادما له نعم لما كان وجود المعلول متضمنا لاصل الوجود مع
قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذى يسلب عنه فى العلة هو البعض الذى هو امر عدمى فعدم هذا العدم يستلزم
الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذى ذكره لان سلب السلوب والاعدام صادق على
الموجود المتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما
مطلقا فى مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق فى مرتبة ماهيته على ما مر فى الوجه الاول واما الذى افاده
من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب
واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان ليس كاتب بل نقيضه هو قولنا
ليس الانسان بكاتب فكذا ههنا اذا كذب كون الانسان فى مرتبة ذاته موجودا صدق سلب كونه فى تلك المرتبة موجودا فلم
يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا فى الواقع ولا فى مرتبة من مراتبه فقول النقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده
فيها اى وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانها اذا
اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا العدول كان احد النقيضين
حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سلك عنها بطرفى النقيضين لم يكن الجواب الا السلب عن كل شئ
فاذا كان نقيض وجود الشئ فى تلك المرتبة سلب وجوده الذى فى تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوبا عن
تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية فى تلك المرتبة موجودة
قولنا الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة فهذا السلب صادق فى تلك المرتبة وهى
مصداق هذا السلب التحصيلى لسائر الاشياء التى ليست ذاتها وذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلوها

المرتبة عنهما ثم تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم نقيض الوجود بالحمل المتواطئ كما فى المفردات
وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقى كما فى القضايا فلم يلزم رفع المتناقضين فى شئ من الوجهين اه اذ لم يلزم كون
شئ لا وجود اولا عدما ولا يلزم ايضا كون شئ فى اى مرتبة كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا انه ليس بموجود
فان القضية السالبة التى هى مفاد قولنا ليس الانسان فى مرتبة ذاته بموجود صادقة البتة ونقيضها التى
هى مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة البتة فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا فى المفردات ولا فى القضايا اذ
ههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهى انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد
او فوجود الشئ فى مرتبة من الواقع يوجب وجوده فى الواقع ولكن سلبه هناك لا يوجب سلبه مطلقا فسلب
الوجود عن الانسانية مثلا فى تلك المرتبة السابقة لا ينافى تحققه فى نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم و
اوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول مرتبة نفسه ان ليس اى صدق عليها فى تلك المرتبة ان ليس فانظر كيف
حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع فى المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ
المفرد ولم يقل للمعلول فى نفسه العدم او اللاكون وله عن علته الوجود او الكون بل قال له فى نفسه ان يكون ليس اى
صدق عليه ليس بموجود فى تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود فى الواقع من العلة وكلا القولين صدق لاختلاف
الحيثية فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ليس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول
محدثا الى قوله ومن الناس من معناه واضح مكشوف غنى عن الشرح ومن الناس من لا يجوز ان يعنى ان الناس
سواء ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد ليس مطلق فهو يسمى بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم
خارجى غير مجامع فى الوجود فانه افترقوا فرقتين فرقة لم يجعل احد قسمى الحادث بالمعنى الاعم هو الذى لم يسبقه
عدم خارجى بابا لاسم المبدع بل خصه بالا واسطة بينه وبين العلة الاولى زعما منهم ان كل ما يوجد عن العلة الاولى
بواسطة علة متوسطة فاعلية وان لم يكن صدوره عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس نائبه
عن ليس مطلق بل عن ايس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود اخر اليه وان لم يكن عن مادة ولعل هؤلاء
القوم زعموا ان توسيط الفاعل المتوسط للمعلول مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر كذلك لان المعلول
عن العلة الاولى قد ضاعف فيه جهات العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهى الى ما يحتاج فى وجوده الى
مادة حاملة لامكانه وعدم سابق عليه نعم لو اختص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة
ولا سلب له الا سلب الوجود لكان له وجه فى التسمية اذا لا وجه لما ذكره هؤلاء ومما يؤيد ذلك قول الشيخ فى
الاشارات الاول مبدع جوهرا هو بالحقيقة مبدع محض لا ابداع الحقيقى باول الجواهر العقلية ولا شك ان
ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا على ذات المبدع الحقيقى لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع لغير

المبدع الاول ايضا ولكن خصصه لكل ما له وجود صورى كيف كان اول المبدعات او الثوانى والمراد من الوجود الصورى
هو الذى هو بذاته معقول لذاته لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد وان غيرها وان
كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيخص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا
مطابق لما ذهب اليه موافقا لراى الحكماء الاقدمين من ان الماديات باسرها كائنة فاسدة لان الطبائع
الجسمانية تدريجية الوجود لكن الكون والفساد فى الفلكيات على ضرب اخر غير ما فى غيرها لانهما فيها على نهج واحد
مستمر غير منقطع اذ كونها فى كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها فى كل جزء منه عين كونها فيه
جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان
وعدمها بزمان اخر على ضرب اخر غير ما فى غيرها لا نهايتها وكونه لا تناقش فى هذه الاسماء بعد ان يجعل المعانى
متميزة اه معناه واضح والشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين وصير الافلاك وما فيها واجلة
تحت الابداع وحصر التكوين بالعنصريات ومنهم من ثلث التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع للفلكيات
والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اه
كل فاعل يعرض له الفاعلية سواء كان العروض بتغير فى قبل فعله فلا بد له فى الفاعلية من مادة لان ذلك التغير
حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت وذلك الفاعل ومما كان فعله دفعيا كالاتصالات
والمماسات والاكوان الدفعية كالاشكال وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند
الطبيعيين هو مبدأ الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا فيكون حركة وغيرها
بالبعض الحركات الاربع الواقعة فى مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد حدوث الصورة
الجوهرية وزوالها حركة ايضا اما على سبيل المسامحة او التجوز بزعم وقوع الحركة فى الصورة المادية فان جماعة منهم
جعلوا الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا اه قد علمت
ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون بذاته فاعلا بلا
واسطة فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول هو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين وغيرها فانها
لو فرضت موجودة مجردة من الفاعل قبلها لفعلت اثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته هو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لانارها فانها تفعل بتوسط الحرارة
او بمراتب كالنفس للحركة الاختيارية فانها فاعلة بعيدة لها بتوسط القوى فان المحرك القريب للاعضاء هو
الاوتار ومحرك الاوتار هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية ويقال لها الباعثة وقبلها
التصور للفايدة والتصديق بها وقبله النفس الحيوانية لقوتها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية

او النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس ساير القوى المدركة والمحركة في الانسان كما ستذكره فكرة والشيخ
قد عدد في الطبيعيات اصناف القوى وفرعها سيما ما ذكره في كتاب النفس   فصل في مناسبة ما بين العلل
الفاعلية ومعلولاتها اه يريد بيان كيفية المناسبة بين الفواعل ومفعولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب
ان يكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا افاده شئ نقله في المهية بل ربما افاد
وجود امثل وجوده مهيته وربما لم يفد لكن ربما افاد وجود الامثل وجوده في المهية مثال الاول النار السودان بفعل السواد
وليس السواد مثل النار ومثال الاول الحرارة بفعل السخونة نحو الحرارة ثم الفاعل الذي تفعل وجودا نحو وجوده نفسه
ربما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين معلوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند
الجمهور هو القسم الاول فقط وليس كما ظنه الجمهور بل ولا يصح عند الشيخ وتابعيه في كل موضع الا اذا كان المفاد نفس الوجود
والحقيقة للشئ المعلول بان يكون فاعلية الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي المعلول بما هو وجوده نفس الحقيقة بما هو حقيقة
لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة شخصية ثم يكون المعطي اولى واقوى فيما يعطيه ويعيده من
المعطي للمستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف بما يفيده فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل
ما هو كمال للموجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المعلول ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل
الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شئ واحد وحاصل ان وجود الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة
الوجود من وجود ما يصدر منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل لوجود شئ خاص من طبيعة كحرارة
خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل
ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما يسميه الطبيعيون والمتكلمون كمبادي الحركات والمعدات فهو علية
لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون المعلول بالذات من سنخ طبيعة العلة الفاعلية الا انه
من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود وكماله بل يكون اضعف
منه وانقص فان كان اختلاف الوجود في الشدة والضعف مطلقا اختلافا مستلزما لاختلاف المهيات
فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلولها اختلاف في المهية والا فيمكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة ما في النوع واما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة
كلها متصورة كما ستفصله   ولنعد من راس فنقول اه الاسباب التي علته منقسمة بحسب النظر الى ما
يكون علل المعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحرارة يكون علة للحرارة وكالنار يكون علة للنار والى
ما يكون علل المعلولات غير مشاركة لها في نحو الوجود كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت علة
للحركة في الكم كالتخلخل وللحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط وكغير

[illegible]

هذه من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر   ولنتكلم على العلل والمعلولات اه يريد بيان الاقسام التي تنظر للعلل والمعلولات
التي من نوع واحد ولا يخ الطبيعة المشتركة بينهما اما ان تحتمل الاشد والاضعف او لا يقبل فان لم يقبل كالصورة
الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى وفي المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة ونحوهما فقد يظن فيه انه
قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء اذا سخن بالنار فان
حرارته لا تبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد والاضعف او لا
يقبلهما اما فيما يقبلهما كالانية اذا سخنت بالماء الحار فانها قد تقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت
من نار او فرضية في الظاهر التي رعيها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية
في ظاهر الامر لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والاقل والاشد والاضعف هو ايضا مساو للعلة في
العرض اللازم للنارية من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورته ايضا والمادة
ايضا في العلة والمعلول متساوية في التهيؤ والاستحقاق لانها في الجميع مادة النارية ليست في احديهما مادة نوع وفي الاخر
مادة لنوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف المادتين في التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة
واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي حصل منها في المعلول فقطعوا انها لا يمكن في الاشياء
التي ظنوه عللا ومعلولات مستدلين بان تلك الزيادة لا يخ حالها من جهة احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بها
لا عن سبب وهو بط او عن علة وهي ان يحصل منها ما ليس فيها او عن المادة في نفسها والمادة شانها القبول
لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا للايجاد او التحصيل
الموجب لمجموع العلة والاثر الذي حصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر
النظر لرداءة اسنادهم الافاعيل الى امثال هذه الاسباب   وان سلمنا هذه الظنون اه معناه وان سلمنا
لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة في النوع
التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود
اولى بالاب من الابن ولا الوجود اولى بالنار من النار الاخرى كما سيحققه فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل عللا
حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود من معلولاتها لكن هذا الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة
فيه   ولكنه ههنا تفصيل اخر وقع اه هذا تقسيم اخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب الظن ليظهر نوع
من التحقيق ان اي الاقسام يصح ان يكون المعلول مساويا للعلة في الوجود وايها لا يصح وخلاصة الكلام في ذلك
ان الحال في بعض العلل المعلولات ان المعلول فيها يعطي طباعه ومهيته النوعية بان يكون معلولا في الوجود لوجود طبيعة
افراد او طباع اخر من الفه بالنوع وفي بعضها اخر ليس كذلك ان المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا للعلة ولا

العلة علة له في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في شخصيته ووجوده والعلة علة اليه في شخصيتها ووجوده الشخصي ففي القسم
الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين فلا مساواة بينهما في الوجود اذ لا ايجاد في المهية النوعية واما
القسم الثاني ففيه تفصيل فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان طبايع هذه الحركة وذاتها تقتضي ان
يكون حصولها من النفس الحية الحيوانية ونوع الحركة يختلف نوع النفس الحيوانية وجنسها ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار وكون الاب علة للابن وليست النارية انها نار في نوعيتها ومهيتها علة للنار الاخرى
ولا الاخرى في ذاتها ومهيتها معلولة للاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسه او العلة والمعلول
متفقان في المهية والطبيعة وكذا الحكم في الاب في كونه علة للابن وقوله ولنا خذ هذا بحفظ ما يقتضيه الفكر من
التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصورة شئ اخر خارج عن نوع
هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر
الفكر وبادي الراي لوجود الامثلة ومع ذلك في الاحكام الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق
وهذا القسم يتوهم على وجهين اه يعني ان القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي يكون المعلول
مساويا للعلة في المهية ويكون معلولا لها في وجوده وتشخصه لا في طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين احدهما
ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة كما في النار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكون
كذلك فيكون الاستعداد فيهما مختلفا وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض او القمر اذ الضوءان وان كانا
مشتركين في المعنى لكن ليس استعداد المادة في العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان
مادة العلة هي جوهر الشمس ومادة المعلول هي الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض
فان كان شرط اتحاد الكيفيتين في المهية النوعية عدم اختلافهما في الكمال والنقص كما هو عند اتباع
المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع الرواقيين فيجوز
اتفاقهما في النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكي سيما الشمس
الذي يحصل به هذه الافعال العجيبة والاثار العظيمة من احياء والاموات وتنشئة الحيوان والنبات وان كان
على سبيل الاعداد دون الايجاد ولا يساوي السانح على وجه الارض في تمام الحقيقة النوعية   واما
القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الامر المراد
من استعداد المادة المأخوذة في القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذي المعاون وذي
المعاوق ليحصل الاقسام الى هذه الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما
في المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون في طباع المنفعل معاوق جوهري او عرضي لما هو مستعد

له كاستعداد

له كاستعداد الماء المسخن لقبول البرودة اذ ليس في طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخين معاوقة لقبول البرودة
بل فيه معاونة له كما في احد الاقسام الاستعداد الكامل ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول
السخونة من ماء متسخن اخر وهو الاستعداد التام على ثلاثة اقسام الاول ان يكون في القابل المستعد قوة
معاونة له في قبول ما يستعده ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما في المثال المذكور الثاني ان يكون
فيه قوة معاندة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا عن الامر لا معين لمعاونة ولا ضد
لمعارضة فهذه خمسة اقسام وما في الفاظ الكتاب واضح والامثلة في الاقسام معلومة من الامثال الشعر
اذا شاب عليه سواء اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل في استعداد المادة هناك
غير معلومة والاولى ان يورد استعداد الماء بنار السلت النار بدله في المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذي
يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان في المادة ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثاني
من اقسام التام الاستعداد .   ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو احتمال هذا
القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد
فالبرهان قائم على ان الامور المتحدة في الماهية النوعية لا بد في اختلافها بالعدد من عوارض مادية لاختلافها وتعددها
لا يمكن ان يكون بالمهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ
الواحد مبدا العدد فلا بد ان يكون التعدد بعوارض مفارقة وكل عرض يمكن الافتراق يحتاج الى مادة في
النوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افراده فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا شيئا
واحدا فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم بط وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا
بط سواء كانا متفقين نوعا او مختلفين لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع
له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة والمعلول ماديا فذلك جائز بشرط اختلافهما نوعا والكلام في الفرق بين
هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح وتحقيق لا يحتمله هذا المقام   واذ قد دللنا على هذه
الاقسام اه يريد بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة
امكان المساواة بينهما وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب وهو الذي لا
اشتراك بينهما في استعداد المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان
الزيادة في جانب المنفعل على ما في الفاعل من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية في جوهر احدى
المادتين او في كليهما لا يمنع المساواة او الزيادة واما المثال الذي ذكره الشيخ في امكان المساواة من شايعه كرة الاثير
لفلك القمر او جوهرها القمر ففيه ان حركة الاثير المشايعة ليست فعلا للفاعل بالذات بل بالطبع او الارادة او القسر وان

هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة بالعرض لا ينسب الى فاعل بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها كحب
المجاورة لحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائمة بها واما الشق الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي
يكون فيه الاستعداد تاما ويندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم ههنا بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل
كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار واعني الهيولى جنسية في قبول الصور الاسطقسية واما
الاستعداد الذاتي لاحدهما من غير مفارق في جوهرها نعم بعد تصورها باحدى الصور يختلف استعدادها الثانوي
لقبول سائر الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في المملحة والسلخ عن الصورة التي كانت له كصورة
العسل وغيرها فحصل لمادته الاستعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة وساوت
لها في الكيفية القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة واتى ان في هذا القسم لا يتصور زيادة في المنفعل على الفاعل
واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس باثر
فاعل في منفعل مساويه في المادة والاستعداد فان مادة برودة الهواء هي نفس الهواء والبرودة الماء وهي
نفس الماء ولان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان ومستعلمان الى في مثل هذا المثال كلام الشيخ
جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال القابل فجعل الفاعل لبرودة الماء المجموع البرودة الهوائية
والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه فهو مما يعينا البرودة الماء بمجموع البرودة في شيء من الابواب
الاتية واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل له هذا هو القسم الاول من الاقسام الخمسة
وهو الشق الثاني من الترديد الثاني اعني المقابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي القسم الى ثلثة اقسام
واعلم ان المنفعل فيه يجب ان لا يكون مشتملا على طبيعة فضادا او ثانم ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير
معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم التفه لقبول
الطعوم والا كان من جملة اقسام التام الاستعداد فالحكم فيه انه لا يقبل للذي يساوي لما في الفاعل ولا الذي يزيد
يزيد على ذلك على طريق الاولى بل لا ينقص عن ذلك لان بديهة العقل حاكمة بان ان الى حل في مادة فلا يكون فيها قوة
مضادة له والى حل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان [illegible] وبين البتة بان يبطل حكم الممانع حين هو
موجود الا ان يبطل المانع راسا فيعود الى العقل التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها ماء وليستة انفعاله
منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما كان
ناقصا لاجل ذلك لا لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا يمكن
ان يكون شيء غير النار بل ولو ام كونه غير النار يقبل من النار سخونة مثل سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل
البرودة منه ويكون برودته اكثر من برودة الماء او مثلا ان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد حكايات

عن تضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوهما عن المعاوق
وافتراقهما في المعنى لكون القوة الفاعلة للتسخين او التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتيهما غير غريبة وليس كذلك حال
ما ينفعل عنهما لاشتماله على مانع مضاد لان المفروض كون المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة لتلك
وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل الاول لما يقبله من خارج عن جوهر الفاعل
القابل لما ينفعل وانما يفعل ذلك الخارج فيه بمماسته وبتوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة في النار والسخونة
البرودة في الماء المبرد فيستحيل ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي التنبيه
عليها الاول انه لا يتم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء في التبريد لما يقبله انما
هو بالمماسة كما افاده الشيخ ههنا وشرطه في بعض المواضع كمبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة
فقط والقرب من غير ملاقاة كما ترى من اضاءة الشمس لما يقابلها من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب باقامة
البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا يخ اما ان يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت
تماسا او غيره كالمحاذاة وغيره كالقرب والبعد او لا يعتبر ولا سبيل الى الثاني لما تبين في موضعه ان كل تاثير
وتاثر من قوة جسمانية انما يكون بمشاركة نسبة فبقي الشق الاول فنقول ح اذا لم يكن النسبة بين المسخن و
المتسخن مثلا بالملاقاة فلابد ان يكون بغيرها من المحاذاة والبعد مع ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان
يتسخن المتوسط قبله او لا والثاني باطل لان اثر التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى
بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمتسخن وكان بينهما متوسط اخر
ينتقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى المتوسط الذي يكون ملاقيا وفي للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط
الملاقي فحصل اثر التسخين اولا الى الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فثبت ان كل تاثير طبيعي لا يكون الا
بالتماس والملاقاة في هذا البحث ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع
من الثالث من علم النفس حيث قال في جواب من انكر الادراك في شبح المبصرات في الهواء من غير ان تكيف الهواء به لئن سلمنا
بنفيه ولا ظاهر ان كل جسم فعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا باستقراء في اكثر الاجسام
فليس هو واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال اشياء من غير ملاقاة فيكون لاجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل
لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا الحق ان هذا غير مستحيل في
اول العقل فكانت صحة مذهب المبرهن عليه بوجهه وكان لا امكان له بعضهم فنقول ما من شان الجسم المضيء
بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشيء قبول البصر وبينهما الا لون له اثرا هو
صورة مثل صورته من غير ان يفعل المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع

وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك
مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على التماس والملاقاة مع انه تصدى في فصل حقيقة
المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه لتكثر تعجبي لا منه الا من
المناقضات الظ لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة
كالافلاك وكذا تضيء الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان
كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس
انتهى كلامه اقول ان هذا المراء المعروف بالفضل والذكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان
والتفتيش لعجلة طبعه وحدته اما نسبة التناقض في الكلام فليس كما زعمه فان الذي منع وجوب الملاقاة
فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك هو التاثير والتاثر المخصوص فلا تناقض
بين وجوب حكم على نوع مخصوص من العقل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال مختلف
في الموضعين الذي احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الانارة والاستنارة
والاظلال والاستظلال واشباههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجي وما هو من قبيل الثاني
دفعي فالذي اوجب الشيخ فيه الملاقاة هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا تنفك عن الحركة والاستحالة
فلابد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للفاعل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والذي
لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كفعل الدفعي والقبول والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي مادي
وبعضها تعليمي صوري وبعضها الهي عقلي فالفعل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل زماني الوجود يفعل بالاستحالة
في مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الهندسي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل مجرد الكمية والوضع
اللازم لهما وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا
وضع ولا مقدار انما المحتاج اليه فيه نفس الفاعل وهيئة القابل لا غير فمثال الاول كالتحريكات في الاحالات
مثل التسخين والتبريد والترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتعفين والتوليد ونحوها ومثال الثاني كالانارة
والاضاءة والاراءة ووقوع العكوس والاشباح والمحاذيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث والتكعيب
وغيرها ومثال الفعل الالهي المطلق الايجاد والابداع والافاضة والاعلام والهداية والجود والفضل
والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب على منفعل في مادة وجوده او غيرها
لابد ان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعي منغمر في المادة لحد الانغمار ومستغرق
فيها كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوما للايجاد والايجاد متقوم بالوجود بل كان ما يحتاج

في وجوده الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك الشيء على النحو الذي يحتاج اليه فالفاعل اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل
الافتقار حتى يكون في كل جزء منها جزء منه فكان في ايجاده وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كما للصور العنصرية
وكمالاتها التابعة من الكيفيات المحسوسة فما لم يكن المادة المنفعلة منها ملاقية لها حتى يصير كان مادة الفاعل والمادة
المنفعلة شيء واحد لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الغاشية في جسمية الثاني مثلا جسمية اخرى من غير
لقاء ومن غير ان يصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى القاء محلها والشيوع و
السريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود فيفتقر في وجوده الى المحل
فيه بتمامه كذلك يفتقر في فاعليته الى المحل سريان فيه فاعليته كسريان وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن
الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المط واما قول المعترض الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقوله ايضا انها تكثف
الارض المتبدلة كالطين وايضا انها تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا
وبالذات ليس الا واحدا متشابها وهو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة تفعله
بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني فاذا فعلت الشمس فعلها قبلت الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة
طبائعها التي فيها دفعة ثم اذا فعلت الصور دفعة وبقي الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبائعها بواسطة النور
[illegible] في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تحقق وتحليل الاجزاء المائية وتبقية الاجزاء
الارضية في الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله لكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا
ان الجسم الحار كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك الكلام
في غير لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتأثر جسم عن فاعل غير مباشر الا بتوسط جسم اخر
ملاق له البحث الثاني ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعل فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في
المنفعل وكذا كل منفعل اذا انفعل بتوسط مثال الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما تفعل في
النفس الحيوانية [illegible] بان تصنع فيها مثالها وهو سلطها والمسلم انما يحدد السكين بان يصنع في جوانب حده مثل نفسه
فيما شره وهو استواء الاجزاء وملاستها قال ولعل ان يقول الشمس تسخن وتسود من غير ان يكون السخونة والسواد
مثالا لها لكنها تجيب عن ذلك بان اقول الم تعقل بان كل اثر حصل في متأثر من مؤثر فان ذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه
مثاله في المتأثر لكن نقول ان تاثير المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها
تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها وهو الضوء ويحدث ثم حصول الضوء فيه السخونة فيسخن المنفعل عنها منفعلا
اخر عنه بان يصنع فيه مثاله ايضا وهو السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلي فليس هذا

موضعه انتهى كلامه واقول ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذى يسميه الطبيعيون من الاسباب العدية فذلك
الفاعل لا بد ان يفعل وان يصنع شيئا له فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم
لا بد ان تعلم ايضا ان ما يتأثر الفاعل الحقيقى لا يكون الا فى الوجود بان يكون اثره الصادر منه وجود الاخر فان
كان لا بد من فرق و فى الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا
كان كذلك وقد علمت ان الماهية تابعة للوجود فاختلافه بالذات يوجب اختلاف الماهية فماهية الفاعل يخالف ماهية
الفاعل المنفعل من هذه الجهة مع اتحادهما فى طبيعة الوجود وتفاوتهما فى الدرجة الوجودية فاعلم البحث الثالث ان القوم
حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة وضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود
فالافتقار الى المادة فى الوجود وهى لا تنفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليها وضعا وفرعوا على هذه القاعدة
بان جسما لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسمانيا يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واشكل بعضهم بان هذا
الامر الوضعى لو اثر فى الاجسام فينفعل الاجسام عنه عند توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر فى النفس وليست
بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال انما اورده بهمنيار فى اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء
المرتفعة عن المادة تؤثر فى نفس الاجسام وصورها لا بان تجعلها متوسطة فى الفعل او تفعل بوساطتها بخلاف القوة
الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون للمادة متوسطة مخصصة لما يفعل مخصوصه عن الثانى بان النفس ليست
الامور التى لا علاقة لها مع المادة ولم يبرهن ان ما لا وضع له لا يؤثر فيما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا
علاقة ايضا له مع ذى وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة مع البدن
وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام
ولا تعلق لها اليها الا تعلق التدبير فى التصرف ومثل هذا التعلق لا يكفى فى ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر
فيه وان لم يكن ذو وضع بالذات فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذا
الضرورة قاضية بان الذى لا تعلق له بشئ تعلقه بما انضمامه ما لم يصر متصفا بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس و
ان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدتها من افق الوحدة فهى بذاتها يكون فى البدن وبذاتها متعصل عنه فلها
فيه ولا فيه حسب مراتبها فى الوجود الجمعى فمن حيث هى فى البدن يفعل فعله وينفعل بانفعاله ومن حيث كونها امرا مفارقا
عنه لا يؤثر شئ من ذوات الاوضاع وهذا العجب انما يتصور الحال فى النفس بالرياضات نفسا لكن بادراكه صعب على كثير من
اهل العلم فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء   فان قال قائل ان النار لما ذكر الشيخ
من اقسام المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة مانع الذى ينفعل عن الفاعل وحكم عليه بانه لا يمكن

ان يبادر الفاعل او يزيد عليه فيما حصل فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات
بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحرق اليد منها بمجرد الملاقاة دون النار فاجاب عنه بان فيها وجوها
عديدة من الامور غير الحرارة هى المساعدة لان يظهر من الفلزات المذابة اثر السخونة اقوى من النار ومن كونها غليظة
لزجة يبطؤ بها ملاقاة البدن ايا وكون لصوقها باليد على الزوال وكونها متحدة السطح عن ما خلط الاجسام مخالفة
لها فى التاثير وكون النار غير صرفة بل ممازجة بغيرها من اجزاء هوائية كما سنذكر ايا من خلق ووجوها فههنا امور ثلثة
بعضها اقرب الى الظهور من بعض احدها فى السؤال وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث بالبدن وبطؤ الانفصال
فلا يفرقها الا فى زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يبين التفاوت ويدركه الحس لكن الدليل
لو صح قد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب استعداده فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا اقوى
لطول المدة من الفاعل القوى فى مدة قصيرة وثانيها ما هو فى النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هى مركبة من اجزاء
نارية حقيقية واجزاء اخر ارضية متصعدة بتبعيتها لما لطفها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل تخللها الهواء
من خارج على سبيل التجدد بان يواد وعليها شيئا بعد شئ وكلما يرد ينفصل منها ويتجدد بدله والوارد عليها
هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يسخن بها ويصير نارا مثلها لان صيرورته نارا جوهرا يستدعى
زمانا اقل من زمان استحالته النار فى الكيفية ومع ذلك فان النار شريعة الحركة فى الصعود والانفصال عن
اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا يعتد به يؤثر احساسا بل يتجدد من العضو اللامس وقوله فيما لم يجتمع تاثيرات غير
محسوسة كثيرة لا يؤدى الى قدر محسوس وذلك فى مدة لها قدر لا بد للبينة والسبب فيه عدم حسب التاثير فان عدم
العلم بشئ علة لعدمه ومعناه ان النار التى يلاقيها اللامس لخفتها وسرعتها فى الحركة ينفصل عنها بسرعة ولكن يلاقى
الحس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث حال فيها لا يمكن ان يجتمع فى اللامس تاثيرات
متعددة مجموعها له قدر محسوس فى التاثير وان لم يكن من واحد واحد منها محسوس فيما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل
الاثر المحسوس واما العلو المذاب فلان اجزائه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا اجزائيا فلها سطح واحد
وانها بعد الطبع لا يتحرك بسرعة فى الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا
متصل الاجزاء فيطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك ما يلاقى العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح
واحد نارى لتركيب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقى اللامس النار بكليتها
بل امر نارى فلا يؤثر تاثير الملاقى بكليته الا ان تمضى مدة ويتعاقب فيها المماسات فنقول ان ركة الاثر يفعل او يبقى
فعل واحد جيد فاعله وهو سطح الملاقى من غير تبدل فيعسر ويقوى الفعل والفرق بين الوجهين باعتبار الوحدة
فى احدها والمدة فى الاخر كما هو الامر فى سائر الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد فى الفاعل اما بقوة التاثير

اوبكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف وقوله واما ان النار المحفوفة فى الكيران لكانه جواب دخل
وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اولى تاثيرا من السبيكة فى التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون فى مثل
النار المحصورة فى كور الحدادين فان النار الصرفة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية
ثم لا يرد عليها شئ من خارج لكونها محفوفة فى الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من سائر النيران فيما
يلابسها من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا فى التاثير من غيرها فى تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد اليها
هواء من خارج وصار فيها لقوتها على احالة ما يخالطها او لاونا لكنها هو اختلاف حال اليد فى المرور على
النار والمرور على السبائك فان اليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار والهواء بسرعة لا يمكنها قطع
غيرها بمثل تلك السرعة لكثافة فيها وذلك لان المعاوق فى احدهما ضعيف وفى الاخر قوى ولا يبعد ان يكون
نسبة الكثيف كثيف واللطيف لطيف لاجل اختلافهما فى المعاوقة كثرة وقلة والمشهور فى وجه التشبيه
قريب من هذا المعنى وهو اختلافهما فى المعاوقة كثرة وقلة والمشهور المنع وعدم من القوة الشعاع فيها قوله
فلو كان المسبوك اه يعنى لو فرض ان المسبوك ليس من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا طول زمان
قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك فى كونه اشد تاثيرا منها اذ تضاعف تاثير المؤثر من جهة
تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان تاثير المؤثر الضعيف على زمان تاثير المؤثر القوى على نسبة مضاعفة
القوى على الضعيف فى القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف اكثر من اثر
القوى وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير
المحسوس يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقاة النار مع عظمها ربما لم يكن
محسوسة كما لا يخفى ان هذا تمام ما ذكره فى الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للقاعدة اقول فيه نظر من وجوه
الاول انه يجب ان يعلم ان اكثر هذه الاسباب الفاعلية ليست فاعلية بالقياس الى ما سميت فاعلية لها فان النار
بالحقيقة ليست علة للنار ولا الحرارة التى لها علة للحرارة فى الجسم بالذات بل ربما كان معدة ولمن دونها المادة لكى
الجسم لقبول الحرارة من فاعل فوق طبيعة التى هى مبدأ صفاته اللازمة وغير اللازمة ومبدأ افق له الاثار وغير الدائمة
ونحن نرى مجاورة النار للاجسام يحدث لها اولا تحللا ورقة فى قوامها واذا وقعت القوام حكم الاجسام هنا
زائدا على رقة الهواء الحرق ويصيرها نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة ولكن ان اشتعل الكبريت ونحوه من جسم فيسخن
كالحديدة المحماة فلا شبهة فى ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذائب فاذن يقول ليس العلة
الفاعلية لسخونة الاجسام الملاقية هى سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها طبيعتها التى صلحت بها لان يصير مبدأ
كمالاتها وافعالها الثانى انه ليس فى المقام مثل كون الفاعل والمنفعل مشتركين فى استعداد المادة وكون

استعداد المادة ناقصا الوجود امرضا وفى المنفعل كاستعداد الماء المسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات
المعدنية وغيرها التى طبايعها مضادة للسخونة بل لكل منها انما قد يكون فاعلا للسخونة عند احداث استعدادها فى التسخين
لما مر ان الفاعل القريب فى سخونة النزايات من الاجسام اى طبايعها الثالث ان الفاعل كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره
الذى بالذات اقوى واشد ولذلك يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بحسب الطبع من الجسم القوى عظيم القوة اسرع منها من الجسم
الضعيف القوة كما يشهد عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك ان يكون اشد سخونة من النار فان قال قائل
من اين يعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها اى القابلة للتركيب والتحليل النقص جوهرا
ووجودا فهى بصيرا اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة فى ان الصورة اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها
الرابع ان القياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون
ابرد من الفاعل كما لا يخفى والطاسات المبردة بالماء او الهواء البارد نرى انها يصير ابرد من الماء والهواء الموجه
التى ذكرها فى الاعتذار عنها غير جارية فيها من ان المثال الكلى الذى نسب اليه فيما ذكره من الوجوه مناقشات وممنوع
لما طول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث عنه من المعاني الشريعة الكلية   ومن هذا الموضع اه لما كانت المسئلة
قاعدة كلية من ان المنفعل لا يكون مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركتين فى استعدادهما ولكن
المنفعل انقص استعدادا من الفاعل فالبرهان قائم على صحتها الا انه لشبهة الحال فى بعض التفاريع الجزئية ويتوهم
انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس الظاهر والامكان فى تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة
الطبيعية ولعل الذى حمله الشيخ على البسط ههنا يكفى او يزيد على الواجب فى هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من
الوجوه موضع مناقشات ولذلك جعل المقام محوجا الى البسيط الا بسط والاستقصاء الكثير   فقد ظهر
من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذى لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل من اقسام القسم الثانى فما لا يكونان مشتركين
فى استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذى صحح المساواة ونظن فيه جوازا لزيادة فهو ما يكون
المنفعل تام الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذى لا يجوز الا قصور المنفعل عن الفاعل فهو ما يكون استعداد
المنفعل ناقصا لاجل ما فى طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز المذاب بالنار فهو
عنده من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة الفاعل هناك
نقل المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد غير مشهورة لنا محققة بالبراهين
مؤيدة بمكاشفات ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل فى الوجود والاستحالة فى الجوهر ومنها تجويز كون
الماهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد بمعنى ان موجودا واحدا يصير مصداقا لمعانى ماهيات موجودة فى غير هذا الموضع
بوجودات متخالفة الحقائق فان المسئول له صورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه

معنى اخر غير النارية اذ لا نعني بالنارية الا ماله مهية النار وان كان المراد حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها لا يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة لوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجد فيها مهية اخرى اولا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس ههنا وظهر من خلال ذلك انه وان كان لكل فرد من المعنى جهة الوجود اشارة الى ما ذكره انفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس المعنى بل لخصوصية شخصية له وان فرضنا فيهما فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا من جهة الوجود وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة

ثم الفاعل والمبدا اه يريد بيان القسم الاول الذي لا مشاركة فيه بين الفاعل والمنفعل في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما المشاركة بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في ساير الاقسام التي كانت للقسم الثاني من كونهما مشتركين في المادة بعد تشاركهما في المهية والمعنى او مختلفين فيها من كون المعلول مساويا للمبدا الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففي هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدا الفاعل غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث كانت ممتنعة في الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فههنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من الفاعل والمفيد اولى واقوى بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم في الفاعل الحقيقي الذي هو بذاته مفيد ومعط للوجود بالقياس الى ما يفيده بالذات لا بالقياس الى ما يفيده بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة اولى من السخونة فانه قد يكون السخونة علة للحركة كما قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كان من جملة المبادي كان اولى بالوجود بما هو فاعل بالذات كالاب بالقياس الى تحريك الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر في الكتاب ثم الوجود بما هو وجود ولا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص هذا الكلام بظاهره يناقض ما هو التحقيق حسبما لسنذكره بيانه والحكماء بتبيانه في مواضع من كتبنا ودعو لنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد منه في العرض وفي الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادي وفي الجاب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه الثلثة متحقق بين افراد الواجب

والممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد وهذا لا ينافي كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كما في هذا على وزان ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس حيث قال ليس في طبيعة الكمية تضعيف واشتداد ولا تنقص وازدياد اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص لكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره وههنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اي انه مطلق الوجود العام البديهي التصور بالبديهة اشد او ازيد من وجود اخر كما مع كون بعض الوجودات في التصور البديهي في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد واكثر من سواد ولا اضعف وانقص منه فيها ولكن قد يكون سواد في نفس وجوده الخاص اشد وازيد من سواد اخر او اضعف وانقص منه ولكن يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود والاشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود فان للوجود ايضا حقيقة متفقة في حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعي الذهني كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة في ساير المهيات التي كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فاذن التفاوت في الوجود كمالا ونقصا او شدة وضعفا انما هو بنفس الوجود فالاختلاف فيه بنفس ما به الاتفاق وهذا من خواص حقيقة الوجود فانها في نفسها ذات شيون متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الافراد اي باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن باعتبار ما في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذ التقرير هذا في كل من هذه الصفات في الاعتبار يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمعلول فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء افتقر الى غيره اولم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب بالاول والاول يكاد ان يكون نفس العلية والمعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشيء على شيء بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب والامكان فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت العلة علة لكل معلول فهي كلها انما واجبة الوجود لذاتها كالواجب الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول تعالى فكل ممكن في ذاته واجب في نفسه على هذا فان كان في الوجود شيء هو علة لمعلول خاص بها او بغيره لعدم الاول تعالى كانت تلك العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المعلول فكيف ما كان وان كان فهو في نفسه ممكن

واجب بسبب علته فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المعلول لا الامكان فللمعلول مطلق امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة العلة والتخصيص فيها هو ان المعلول في ذاته الى قوله فيه معناه واضح لا سترة فيه ولا شك بعريه والذي يزيد ايضاحا ان العلية والمعلولية مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود العلة لذاتها غير متعلق بالمعلول والا لكانت معلولة لمعلولها وهو محال واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة وللذات العلة لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المعلول اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار العلية بينهما لتقدم الذات على الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له قبل التعلق بالعلة حصول اصلا ووجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب تعالى قلنا فالتقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فان ذاته تعالى من جهة وجوبه الذي هو عين ذاته مبدا لما سواه لا بعروض علية زايدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التي هي من مقولة المضاف ويكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده في مرتبة تلك الاضافة العارضة التي هي مع طرفيها الا في مرتبة واحدة فاعلم فيصير العلة بهذه المعاني اي العلية لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقية الاشياء على الاطلاق بان يكون اما الوجود المطلق فالوجود الذي هو مبدا مفيد للوجود المطلق الشيء والحقية المطلقة له المشترك فيها بين الاشياء يكون اولى بالحقية مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدا المبادي والمعطي لما سواه الحقية كان احق الاحقاء بان يكون حقا كان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل علم وذلك لان الحق كما مر في المعنى الا وله اما ان نعني به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فعلى كلا الوجهين يكون الاول تعالى احق الاشياء وجودا او معلومية واذا لوحظ كون العلة اقوى وجودا من المعلول فكل ما هو اكثر افادة للوجود فهو اقوى وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى واعلم ان للافاعيل احكاما كلية

وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة الضد لشيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد كالسقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فينسب اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يعد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال له هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب بنى او البناء كتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض الشكل الغير الكري بل كل شكل من حيث خصوصيته واي سبيل يكون المتعارف للفاعل على سبيل الوجوب يجعل فاعلا لا لاله او المادة ومنها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبع وهو الذي عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه على طبيعته المقهورة فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب فيصير نارا كما حققنا وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه الفعل غير اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة في ان فاعليتها ليست بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوق بارادته المتعلق بعرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبة اصل قدرته الى فعله وتركه واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا وهو ان يكون فعله عين علمه التفصيلي بوجه الخير من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون ذاته بذاته علة علمه وفعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في كون فاعليتها بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد يكون لا بالتسخير فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوى النباتية التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها واذا صدر فعل للنفس الحيوانية عن الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة تسخيريا والفرق بين التسخير والقسر ان المقسور من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بالمسخر ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شيء واحد كالنار المحرقة لثوب واحد والعام ما ينفعل منه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شيء كالباري تعالى وقد لا يكون

لك كغيره ومنها الكلية والجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي لكل
في مقابل نظيره فالفاعل الكلي هو ان لا يوازنه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج والفاعل
للتكون ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الفاعل الصادر بالذات او يكون مؤثرا بتعين جهة واحدة واحق العلل
بذلك هو المبدا الاول والمركب منه ما يكون مؤثرا شيئا لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او
مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة العادية والحاسة ومنها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم
يستحل فيه ويصح استحالها فيه والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المستهل للكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة الصبي
عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان
وطوله بل بانضمام الصور والهيئات فمن هيهنا يتفطن اللبيب كيما از تبدل الجوهر والوجود لشيء واحد فافهم والله ولي التوفيق
فصل في العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية لما كان الترتيب لذاته بالخارج بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان
الفاعل اقدم من الثلث البواقي لهذا قدم بيان احواله واعراضه الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعي
على طبق الترتيب الذاتي   فهذا ما نقول في المبدا الفاعلي فلنشرع الان القول في المبادي الاخر اذ انواع الاحوال
للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو هذا القدر فلنشرع الان اي
عند فراغنا من ايراد القدر الذي اوردناه في تلك المبادي القول في غيره من المبادي اعني العنصر والصورة والغاية
فاما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شيء او عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب منه او الى
ما يباينه بانه الذي فيه قوة وجود شيء وهو من حيث هو كذلك اما وحدانية او بشركة والاول اما مع تغير او لا مع تغير و
الاول اما في حاله ووضعه او في جوهره وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة
او لا مع استحالة فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذي استعداده وحدانية لامر ليس يتغير فيه اصلا مثاله كاللوح
بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا لحصول شيء ولا لزوال الا ما هو من باب الاعدام والقوى و
الثاني هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء من احواله الا بزيادة وحركة له في اين او كم وغيرها
مثاله كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل فان الشمعة اذا تشكل بالصنم كانت تتحرك في الاين ويتبعها في الوضع و
ان الصبي اذا صار رجلا كان يتحرك في الكم والثالث الذي يستعد لشيء بزوال صفة عرضية عنه له كالابيض للاسود
وللاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري عنه كالخشب للسرير فانه يسقط من جوهره شيء بالنحت
والخامس هو المستعد لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوان فانه يقطع استكمالات جوهرية وتعرض عليه صورة بعد صورة
حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض
وكالحصرم للخمر والبذر للنبات ونحو ذلك المادة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة

كالهليلج للمعجون والارض للياقوت فانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى ولكن مع استحالة وحركة
في الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التي يستعد لها جوهرا كما في الياقوت او كما يظن في المعجون المسمى بالترياق الفاروقي
او عرضا كما في كثير من اللعوقات والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت اجزاء العنصر
ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلت المراد من القيود والشرائط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة
في طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر يمكن وجوده في الموضع الذي يركب منه البيت وكذا الكلام في غيره من اجناس المستعدات بما هو
مستعدات بالقياس الى ما حصل منها من جهة الشرائط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد ان كانت الوحدة للعدد مطلقا
وكبعض الاعداد للاعداد التي هي اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة الحادثة
ههنا هي نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف المواد للبيت اذ يحصل لها هيئة زائدة على
نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء للمهية واسم كلها مادة   وقد يجعل قوم المقدمات كالنتيجة
وذلك غلط اذ معناه واضح واعلم ان هذا الراي عند القائلين باتحاد العاقل والمعقول ما له وجه كما سيرد عليك فيما
بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة والامكان في العلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة   فعلى هذه الانحاء
تحد الاشياء الحاملة للقوة انما ذكر الشيخ انحاء الاشياء الحاملة للقوة والامكانات واحدا واحدا من غير
اه راجع الى ما كان ضابطة كلية اراد ان يذكر وجه ضبطه في التقسيم حافظا له عن الانتشار كما ذكر فقسم الحامل للقوة اولا الى
بالانفراد ومقابله اعني بالشركة ثم المراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك اخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم
المنفرد الى ما يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشيء يجب ان يكون امرا متقوما
في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا لقبول الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا والذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له
اذ لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها ولا تم يصير متهيئا لامر اخر لكن ثانيا من قسم الى ما يحتاج
الى زيادة وتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره
وذاته بما هو مستعد سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذي يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما
يكون التركيب بمجرد الاجتماع من غير استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة في كيف سواء كانت استحالة واحدة
حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكر امثلتها واحدا واحدا ثم لكن
ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب منها ومما يحلها وبالقياس الى النفس ما يحلها من الصور
والاعراض فالعادة جارية بتسمية ما يكون منه ومن غيره الشيء بالاستحالة ويكون جزءا لذلك الشيء اسطقسا وهو في
ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس فيه ما ينتهي اليه قسمة العاصم للمركب الى المختلفات الصور
الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محالة كالجزء الناري او المائي في المركب الجمادي مثلا وانما قيد القسمة بكونها الى المختلفات في

في الصورة ليخرج القسمة لكل منها قوام كالهيولى والجسمية والطبيعة النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا
اذ ليس هو بنفسه مستعدا الان يحصل منه ومن غيره شيء الا بعد ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع في حده
ان حد الاسطقس انه الذي يحصل منه ومن تركيب وهو فيه بالذات الى لا ينقسم بالصورة يعني بالصورة التي لقائل ان يقول انه ان
صح تقسيمه بالمقومات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية والهيئة الشخصية   ومن راى ان الاشياء انما يكون
من الاجناس والفصول اه قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء اخر مع شريك وان المستعد لا بد ان يتم
وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد او ان الاستعداد صفة اضافية لا بد ان يقع بالقياس الى ما يغاير وجوده
لوجود المستعد لا بالقياس الى ما يتقوم وجوده به فمن ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات التي هي اجزاء مهية الشيء
كالاجناس والفصول اسطقسات اولى للاشياء هاهنا وعلى هذا فكلما هو اعم كلية وجنسية فهو اولى بالمبادي الاسطقسية
واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد الواحد وكذا الهوية لكونها عندهم مثبتا للموجودات واعمها اولى واقدم
من غيرهما ولذلك جعلوهما مبادي المبادي واوائلها ولو فطنوا بكيفية نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص
بعضها الى بعض وترتبها في الوجود والصدق لعلموا ان الوجود والقوام انما يكون اولا وبالذات للاشخاص ثم ما
من اشخاص ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلي الانواع من الاجناس القريبة وهكذا فكما ان الاشخاص بحسب تشخصاتها
التي هي عين وجوداتها عند المحققين مبدا الوجود والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس كل ذلك باعتبار الحمل
العقلي ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية والاجناس بالثالثة والاشخاص
ايضا اولى بالوحدة من الانواع وكذا الانواع من الاجناس لما علمت سابقا ان كل ما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة ففي ما ذهبوا
اليه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها في الوجود
الا بالصورة قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصار بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث من بعد
من الصور وذلك بعد تقومها بالصورة السابقة فهي وان كانت دائمة بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها
بعد من الصور والاحوال وانما فكل صورة وصفة استعداد لشيء اخر   ولنعد الى العنصر فنقول اه يريد
بيان الوجه في جريان العادة باختلاف القول في نسبة الاشياء الى المبدا العنصري في مواضع مختلفة فيقال في
بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم كان خاتم من فضة ولا يقال في مواضع اخرى كذلك فلا يقال كان من الانسان
كاتب وكذا قد ينسب في بعض المواضع الشيء المكون الى موضوعه وعنصره بياء النسبة ولا ينسب اليه في بعضها فيقال
ان هذا الباب خشبي وهذا خاتم فضي ولا يقال هذا الكاتب انساني او هذا الحيوان منوي اما الوجه في الاول فهو ان كلمة
عن ونحوها لما وضعت لمعنى التي ومن والحركة فاذا وجدنا للموضوع في هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون الذي
ولم يتغير في قبوله فلاجل ذلك لا نقول فيها بحسب العرف انه كان عنه الذي يكون بل انما يقولون دائما ويطلقون

كلمة من اذا كان المكون مكونا عن عدم زماني فان الباب كائن عن لا باب والسرير من لا سرير بخلاف الكاتب
فانه غير مكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كائنا عن اعدام الملكات فلا يقال عن كذا وكل ما كان
كائنا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال انه كان عنه او عن نفس الموضوع ووجه التخصيص
والاستثناء ان العدم اذا صار مسمى باسم محصل كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا
فلم يحسن كل الحسن اطلاق كلمة من ونحوها في الكائن فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يقال
كان عن الجاهل عالم واما الوجه في الثاني فهو ان النسبة الى الموضوع بكلمة ياء النسبة انما يستعمل في الاكثر اذا افادت
التخصيص لما يتصور فيه العموم وذلك اذا جاز ان يكون لصورة واحدة موضوعات متعددة كما في مثال
الباب والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او ساج او حديد وغيره والخاتم يكون
من فضة وذهب ونحاس وصفر وغيره فبالاضافة الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع
لها غير الانسان والمشي لا موضوع له الا الحيوان فلا فائدة في هذا التشبيه   والموضوع قد يكون
مشتركا اه كما ان الفاعل يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا وبسيطا
ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون
مشتركا والموضوع المشترك قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا تختص لها
في ذاتها بشيء دون شيء الا بانضمام ما يخصها كما ان الواجب تعالى فاعل في ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة
امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والكلا للبلاد والدب وغير ذلك كما ان الفاعل يكون مشتركا لعدة امور كالنار
المحرقة للاشياء القابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فهو امران احدهما ما يوخذ
القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يقال الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء الا انه
والثاني ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف المقابلة عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج لانه
لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابليته على
انضمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس
بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس
ما مر في الفاعل الكلي والفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب
كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والاول مثل الحطب للاشتعال عند ما لم يشتعل بالفعل
والقوة قد يكون قريبة كقوة يدي الكاتب المنتهي للكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان

والفرق بين كون الفاعل او القابل بعيدا او بين كونه بالقوة وكذا بين كونهما قريبا وكونهما بالفعل مما لا يخفى على
الذكي وكل عنصر من حيث هو اه لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء فالقوة ههنا بمعنى
الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلا بد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك و
المقتضي للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر
زائد فلا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم المهية سيما المهية البسيطة حيث
يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم والفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما
يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الشيء الموصوف
فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فالمغالطة
ههنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف لكن هذا في ذكرك كي
ينفعك في كثير من المواضع فاذا عرفت ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات واقعا لنفسها لا لاجل سبب
منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك الى نفسه بمعنى ان ما
هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك لحركة واحدة وهذا ظن فاسد بين فساده في مواضع من كتب الشفاء وغيره من انه
لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء من جهة واحدة من غير ان يكون ذاته مركبا بان يكون فيه
جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقابل ما يشتمل الافلاك وغيرها لا المعنى
العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابل لما يحدث فيه اذا البرهان قائم على
ان لكل جسم قابل الحركة سواء فيها الوضعية فلكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا تحرك لا لاجل
لا لمبدا منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنه ولا يمكن ان يكون المتحرك فيهما عين ما هو المتحرك فلا بد
فيهما تركيب من عنصر وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها ان
الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات واللازم بط فكذا الملزوم وثالثها لو كان
المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والثاني بط والا لم يكن الحركة حركة و
رابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان ووضع او حالة من مقولة ما يقع الحركة فيها ملائمة او لا
يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة الى
ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة لو كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون
واللازم بط بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق
طبيعة نوعية واللازم بط وان تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو

جسم قابل

جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة بعد الاول بانه يثبت للطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا
ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون
الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فليس قلتم ان الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط
لحوق منافية وزوال حالة ملائمة … اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد … تلك الحالة الملائمة والسكون
انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعدد ان كانت في ذاتها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الا لايجاب
لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة
منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوال المنافرة كلا يمكن
ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها بطلت حالة مخصوصة لكان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخ
فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول لكل جسم فله
مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها
واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانه لا يمكن بان
يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون بنفس
هذه القابلية اما بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية ما
يلزم هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفة في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها
في لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم ان الجسمية
ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هي مادتها المخصوصة فان قيل المادة قابلة ليست فاعلة لكان رجوعا الى الحجة
الاول اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب الملخص وقد نقلناه في الحجة الاولى بما لا فايدة في ايرادها بعد ما تمكن فيها
باصول مذكورة في هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب الاسفار فليتقص من اراد المرجع اليه
لكن الذي لا بد من بيانه ههنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل
لا يفتقر فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا
فرض كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضوع مغاير لزم المحالات الثلثة من امتناع السكون واجتماع
افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعيا واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم وبيان اللزوم ما اشرنا
اليه من ان السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيد على حكمه اذ كل ما يعرض فيه يكون
نفسه والا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او بلا قابل

وفاعل غيره لم يمكن ان يكون جزء المقدار مخالفا للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف فلم يكن المقدار مقدارا
اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين
لا يمكن حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب
لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضي شيئا اصلا ولا يابى
عن شيء في الفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضي الا غير مختلف ثم البرهان قائم على وجود العناصر والقوابل
لتحقق الحدوث وعلى وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود حادث
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين بط فيبقى ان
يكون السبب شيئين متغايرين احدهما الثابت الموجب للبقاء والثاني المتغير الممكن الزوال السبب
في غير الفاعل المقتضي للزوال من جوز كون الصورة الجسمية او شيء في مجرد اعني المادة يفعل شيئا
متغيرا فقد ابتلى لمادة من حيث بقاؤها وهو لا يشعر ثم زاد في الظهور نغمة سوق ان الفلك غير قابل
للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان للجسمية مع انه لم يلزم ان
يكون لكل جسم ذلك فكيف الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان للامر في الجسمية فذلك الامر ان
لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه لازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال
تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة
اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة كذلك وان
قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك يكون مادتها مخالفة لساير المواد
لكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور
فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي
حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى اقول هذه مغالطة نشأت من الغفلة
عن احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه الامر المبهم اياه نوعا محصلا في
العقل او الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي هي المحصلة للجسمية التي
في الانواع المحصلة وكذا كل فصل لنوع هو المحصل لحصة الجنس الذي فيه وكل صورة هي المفيدة للمادة المخصصة
بها ان الجسمية علة للصورة والجنس علة للفصل فليست جسمية الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته
بل الجسمية علة للصورة والجنس علة للفصل لازمة لها متاخرة عن الصورة في الوجود وكذا في ساير الاجسام

النوعية

النوعية فاذن نقول المقتضي لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية
المختصة بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزم لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها
من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها
الى المادة الفلكية الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التي لا ينفك عن افرادها حركتها اللازمة و
هذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخر غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها
صورة الفلكية لاجل استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف بط واعجب من هذا انه جعل هذا الكلام
حجة على اثبات الهيولى في الافلاك ثم بتوسط في غيرها وقال فقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا
في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي شك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مبسوطا
بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع فساد حجته التي زعم ان لا قدح فيها سوى ذلك الشك لكن العنصر
اذا كان مبداه في الفعل اما عقلي او طبيعي او صناعي لانه اما ان يصدر من الفاعل المجرد في المادة بلا سبب عنصري
اولا والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره اولا والاول هو الثاني والثاني هو الثالث و
المراد بالصناعي ههنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقرار او بالاتفاق
او الجزاف فهذا الذي ذكر من الاحكام جملة ما يقوله في العنصر ههنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى
من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي يسمى باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة
انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي ذكر
في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه ما ينتهي
اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدي
منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم يسمى ركنا وربما يشترك هذه الاصطلاحات
في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دائما وكذا
يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة فيها لان مادة كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار
عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة عن
ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثاني بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس
الا لها تحصلات في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو عكس ما اتضح في
مباحث الهيولى فالحق انها متخالفة في الواقع لا بحسب ذاتها بذاتها وذلك بضرب من الاتحاد بتلك الصور
المختلفة التي هي مبادي الفصول حقيقة مختلفة فلها في ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار

اخر واما الصورة فنقول قد يقال اه قد ذكر للصورة معان متعددة يقال عليها بالاشتراك اللفظي
كما يراه الجمهور ومن معن في النظر الى هذه المعاني الستة وجدها كلها متفقة في امر واحد وهو كون الشيء
بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة ويكون الاختلافات راجعة الى امور اخرى بان يقول
ان الذي هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول هو السادس والثاني اما ان
شرط ان يقارن امرا ما بالقوة او لا الثاني هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا
مادة وكذا للصورة المنتزعة عن المواد فتجريدا مجردا او بتجريد منازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور
لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم واشد ارتفاعا عما بالقوة والثاني هو الذي يقارن ما بالقوة فبالضرورة
يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما بضاعة او لا بضاعة والاول هو الخامس والثاني اما مطلقا
او لا والاول هو الثاني والثاني لا يخلو اما في كماله الاول او لا والاول هو الثالث والثاني هو الرابع واما قوله
تكون لكلية الكل صورة في الاجزاء معناه ان للامور التي الكثيرة التي ليس لها جزء صوري حقيقي يقال الكلية
جمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازي تشبيها للاعتبار الذهني للوحدة
بالصورة الخارجية التي هي جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع
والتدوير كلما يخرج بالشيء من القوة الى الفعل في شيء فهو صورة له وان كان الشيء الخارج اليه نفس القوة
فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالعقل وقد علمت ان للقوة مراتب وان معنى الحركة هو كمال
ما بالقوة من جهة ما يكون بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة في شيء
مثلا اذا تحرك الى اين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك صار
فيه بالقوة وهي له بالفعل واما الصورة التامة فهي ما لم يبق لها امر بالقوة كالاشكال وغيره من الامور التي
لا استعداد والضعف فيها وقد علمت ان الشيء الواحد اه اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات
كثيرة منها ان لكل واحد من الفاعل والغاية سببا للاخر بوجه والفاعل من وجه سبب للغاية وكيف لا وهو
الذي يحصلها في الخارج والغاية من وجه سبب للفاعل وكيف لا وهو الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل
لم يرتاض فنقول لاصح واذا قيل لم صحت فنقول لانه ارتاض فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة
سبب غائي للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون
الفاعل فاعلا ومنها ان لكل واحدة من المادة والصورة سببا للاخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل
قد يتحد ببعض كما سيجيء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا او عقلا وقد افاد الشيخ في الطبيعيات ان
الشيء الواحد يكون غاية وصورة مبداء فاعليا لوجوه مختلفة سواء كان في الافاعيل الطبيعية او في

الصناعات اما في الطبيعية فان في الاب مبدا يكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورته
الادمية لا شيء اخر منه ومن وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي تتحرك اليها
النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث تستدعي تحركها
منه فهي فاعلية ومن حيث تنتهي تحركها اليه فهي غاية واما في الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود
صورة المصنوع في النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر منها من النفس صورته الخارجية بيسر
من غير كلفة فالبناء في نفسه صورة البيت وصورة مبداء التي منه يتوسل اليه من الحركات و
موادها فما في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبداء الذي يصدر عنه حصول الصورة في
مادة البيت بالفعل عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة وصورة البيت صورة من
جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انها الحركة اليها وفاعل من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة
هي صورة البراء فالتي منها في الخارج وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البراء
وصورة ما يتوقف عليه البراء فالتي منها في الخارج هي صورة يتشكل بها المادة البدنية القابلية
للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة ماهية الصحيح نوعا صحيحا فيكون علة صورية باعتبار وهي
ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث تبتدئ الحركة منه وعلة غائية باعتبار
اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشيء فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة
كما لا يصح والفاعل الناقص يحتاج الى حركة اه لا يذهب على احد ان الفاعل المقتضي لشيء في
الخارج سيما الذي يفعل لغاية او يفعل بشعور وارادة لا بد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من
الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم لا يخلو الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لصورة المعلول في العين الى اله
وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون الصورة التي له
في ذاته مستتبعة لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف
الفعل في نفسه الى المادة لا ينافي كون الفاعل تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى النقص في المعلول
وكونه لكون وجوده غير قائم الا بمادة لا الى النقص الفاعل فالفاعل التام لا يحتاج في فاعليته الى مادة بل المعلول
قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد وسيـ ان يكون الامور اه لما علمت ان الفاعل
يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان الفعل غاية ورد الاشكال في الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر الى احيازها وحركات النباتات كما وكيفا كالتشكلات والالوان والطعوم والروائح
وغيرها اذ صورها ليست في نفس الفاعل لان فاعليها الطبائع التي عديمة الشعور وللحكماء هيهنا قولان احدهما

اثبات الشعور لهذه الطبائع سيما النباتية وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما وهو ان هذه الطبائع
ليست فاعلة بالاستقلال بل هي بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك العلل يفعل الطبائع
ويفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادي
المتقدمة والشيخ كانه جمع بين القولين وهو ان صورة هذه الامور عند المبادي العالية بنوع
اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى واضعف كما ستعلم بعيد عند اثبات الغا
يات للافاعيل واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء اه عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء المراد
ما لاجله يكون وجود الشيء الذي هو المفعول عنه فاعله وقد اشار بقوله وقد علمته فيما سلف الى ما ذكره في
الطبيعيات في الفصل الثاني من المقالة الاولى المعقود في تعديد المبادي للطبيعيات على سبيل المصادرة
والوضع وقوله وقد يكون اه تقسيم للغاية بحسب وجودها في الخارج الذي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل
ايضا وذلك في علم الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي
بعضها في شيء غير نفس الفاعل والقسم الثاني ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل قد يكون في
القابل وهو الموضوع وههنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية التي في نفس الفاعل مثالها
كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهي صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثاني الغاية
التي في نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من
اين الى اين اخر او وفق لطبيعة البدنية او غاية الحركات الطبيعية التي مبداها طبيعة ولكن ليست تلك
الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل لنفس المادة كالحركة في الكم الصادر من القوة النباتية فان
غايتها حصول ازدياد في المقدار والزيادة في المقدار كمال الجسم الذي هو الموضوع الفاعل النمو لان النفس
النباتية لا يزداد ولا ينقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد
والانتقاص واما القسم الثالث وهي الغاية التي ليس وجودها في الفاعل ولا في القابل مثالها كمن يفعل فعلا
لاجل رضاء فلان ورضاء فلان شيء خارج عن الفاعل والقابل معا اقول في هذا التقسيم نظر فانك
ستعلم الحق فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل بما هو فاعل لان غاية
الشيء تمامه وكماله فالذي يظن به انه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي
في غاية النمو غاية مطلوبة للقوة المنمية التي في النبات وكذا الكون المتحرك الارادي في حيز ملائم للبدن مطلق
لنفسه المحركة له وكمن فعل فعلا لرضاء فلان فلا بد ان يكون غاية فعله والداعي له عليه امرا يعود الى نفسه
كعلمه برضاء فلان او فرحه بذلك او ما يجري هذا المجرى هو وقوله وان كان الفرح بذلك الرضاء غاية اخرى

لكن الكلام في ان رضاء فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه وبين فعله البدني
علمه الغايات الذاتية المرتبة والى هذا ان الغايات ابدا بازاء المبادي فان كان الفعل ذا مبادي
مترتبة كالافعال البدنية الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان مثلا كانت له غايات مرتبة ايضا وليس
شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية النفسية للفاعل النفسي والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما
يتضح لك انشاء الله فصل في اثبات الغاية وحل شكوك اه مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية الارادية
لان هذا المطلب غير بين ولا بين ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يتكلم
على ان للطبائع بحسب ماهيته على الاطلاق غايات بل من شانه ان يسلم ذلك وكذا البحث عن سائر المبادي للجسم الطبيعي
بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من صاحب هذا العلم كما ذكر الشيخ في اوائل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة
عليها ودفع الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري و
الغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية علة غائية متقدمة على ساير العلل وهي سببية
يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذي به يكون متاخرة عن ساير العلل معلولة لمعلولها معلول
قد بان فيما سلف من اه القول ان لكل معلول فله مبداء ولكل حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد
ان لكل تحريك فله غاية ما دام ان ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية
لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن ان يعني انما اشتباه في هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات
ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل موجود معلول واما العلة المادية والصورية فلكل موجود
حادث ولم يثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان ههنا شكوكا قيلت
في ابطال الغاية منها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فينتقض بها قاعدة ان لكل تحريك
غاية ومنها ان من جملة الحركات حركة الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها قاعدة الكلية ومنها
انه حصل الكائنات الغير المتناهية التي بعضها غاية لبعض فلا ينتهي الى غاية لها اخيرة لا غاية لها واذا بطلت
الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجه السابع المترادفة للغايات الى غير النهاية كما
ثم لقايل ان يقول اه هذا تقرير الشك الاخر وهو ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما ينتهي اليه الفعل ولكن
لديه الفاعل المقتضي كما ان المبداء في الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوامه ولما جاز ان يكون سلسلة
الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول لا اول له فلم يكن شيء منها مبداء اولا ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك

مالا يجوز وجود مهية المعمر وقوام حقيقته بدونه فلك يجوز ان يذهب سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شي
منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هي اخر ما ينتهي اليه وهكذا حكم القياسات والنتايج المترادفة
التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير النهاية فليس شي من تلك النتايج مطلوبا
حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شي اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض
فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث مجيبا ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما لعبد
فرغنا منها في الطبيعيات اعلم انه ذكرا ابادقلس ان يكون الاجرام الاسطقسية اولها ومركباتها حاصلة بالبخت و
الاتفاق فيما اتفق ان كان هيئة اجتماعية تصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك فلم يبق وهلم في
ذلك حجج اولها ان الطبيعة كيف يفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا نوافقنا على ان النشو
والزوايد والموت ليست مقصوده للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس كنظام النشو
والنمو بل هما وان كانا امتعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول
ضرورة المادة فلا جرم حكمنا انها غير مقصوده للطبيعة فكذلك نظام النشو والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب ان لا
يكون مقصودة الطبيعة وهذا كالمطر الذي يعلم بنفسه انه كاين لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فتخلص
السحاب الى الجو البارد فلما برد صار ماء فثقل فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار
مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة وثالثها ان كانت الطبيعة يفعل بالعرض فذلك الغرض ان كان
لعرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيا لا لغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة
الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل السمع وتعقد الملح وتسود وجه العصار وتبيض وجه الثوب
بهذه اوله منكر الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعلها ولكن لا ينكر ان يكون
للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات افرادها الشخصية فانه ليس حصول هذا الماء
عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض مر دايما او اكثريا بل ليس الا انها
وما يجري مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكن ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات
معينة ذاتية يودي اليها لا محالة ان لم يكن عايق داخل والامور العرضية والقسرية لا يكون دايمة ولا
اكثرية كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي يكون مادي القوى اليها دايما او اكثريا فالبرهان
عليه ان نعرض الكلام في يكون السنبلة عن البر باستمداد المادة من الارض ونقول ان البقعة الواحدة اذا
سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت وحصلت من البر سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير فلا بد من نفوذ

اجزاء الارض دايما في تلك الحبة لتصير غذاء لها فتكون منها السنبلة ونظرا ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة الاجزاء الارض
والماء عن مواضعها الطبيعية ولا يكون تلك الحركات منها بل حركاتها لوجه قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما
ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما جميعا نوع
واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والاخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل
ان القوة التي علة لتحركها الى الصورة دايما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة
في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف ليس لمهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البرة افادت
ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان
كان لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون صدور ذلك الفعل
عنها دايما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت البر زيتونا
والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم يكن ممنوعا بعوايق او معارضات
فهي خيرات ويستدل عليه بوجهين الاول اذا ما ادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دايما ولا اكثريا بل
النفس يطلب لها سببا عارضا فيقال لما اذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض او ذبل وما اذا اصاب هذه المرأة
حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير الثاني انا اذا احسنا بعارض وقصور في الصيغة
علونا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض او استدت القوة توجهت الطبيعة
الى الصحة والخير وهذا ايراد على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان
الفعل الصادر عنه غير متوجهة الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعين للوقوع
يكون لكل واحد من تلك الافعال غاية مخصوصة فيكون تادي ذلك الفعل اليها لذاتها لا لسبب اخر حتى لو قدرنا
عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من الناس فعل واحد من غير روية وبما تورانه لا شك في ان
الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل يصير مانعة عن ذلك مثلا ان الكاتب
اذا تفكر في حرف حرف تبلد في صناعته وكذلك اعتصام المزالق رجله بالعصمة ومبادرة اليد الى العضو الحاكّ
غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهر انها تحركه بتوسط الوتر والنفس لا تشعر
لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الف دلى هذه الكاينات زيادة لعدم كالاتها وتارة لحصول
ارادات خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة
اليها والموت والذبول لكان ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصوده واما نظام الذبول فله سببان
احديهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فيسوق

المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد
تال فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن من حيث
هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان لكل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون
غاية للطبيعة التي فيها بالذات بل نقول ان لكل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون
لغاية لها وايضا فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب
على ما عرفت في علم النفس واما الزيادات كالاصبع الزايد في الانسان فهي كاينة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت
الطبيعة فضلها الى الصورة التي يستحق بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
واما ما نقل في المطر فهو بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو الى نظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما
عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة
لذاتها وساير الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال لم فلم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت
من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحرقة لها غاية وهي احالة المحرق الى مشاكلة جوهرها واما العقد
تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الاخر بواسطة العقد فتلك
من اللوازم الخارجة واما الغاية الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شي واحد بالذات لغاية واحدة
ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل و
المستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة والاتفاق والبخت
المورودة لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلاما اخر غير ما ذكره
مذكور في بعض كتبنا الحكمية كالشواهد والاسفار   واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان لكل حركة ارادية
فلها مبدا قريب ومبدا بعيد فالمبدا القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدا الذي يليه الموضع
من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او الفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صورة حركت القوة
الشوقية الى قول جزئية لا بضبط بريد بيان ان الفعل العبث والجزاف غاية بالقياس كل مبدا اما الذي هو قوة
شوق حيوانية وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة
التي هي قبلها وملخص كلامه انه يجب ان يعلم ان للحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير
ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها قريبة ومنها بعيده فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو و
البعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدآن لا بد من حصولهما في كل حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما
غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية غير ذلك

واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا انضجر
انسان من المقام في الموضع الذي فيه ويذكر مقاما اخر او فيه نجاله او مزاجه فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك اليه
مكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته والذي هو غاية للقوة المحركة القريبة والحد ان الغايتان وقد يكون
غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصد
مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق في
خلعت الغايتان اقول عندي انهما متغايرتان وانما تغايرا بالذات لا بمجرد الاعتبار الا ان تغايرهما في
المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية والصورة الادراكية لشي واحد فان المقام في الخير المذكور
نفسه غاية للقوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لوقوعه الخارج غاية للقوة الشوقية فلا اذا بالخارج
المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متغايرتين
في الخارج ايضا واما المبدا الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر او التخيل فانه وان كان لا بد
من احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن
ادراك من قوة تخيلية او قوة فكرية فالمبدا الابعد للحركة اما مبدا الفكر او مبدا التخيل الا انه ليس ولا واحد
منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها لا محالة
موجودة كساير القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينهما وبين تلك الطبايع الا ان هذه مسخرة لقوة
اخرى فوقها جزئية فيستخدمها في الحركة الى اي جهة شاءت بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى
جهة معينة ولها غاية مخصوصة لا تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا
بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذي قدر فيه مصادفة
الصديق ولم يصادفه فاما اذا احصل الغايات ولكن يكون المبدا البعيد هو التخيل وحده لا الفكر سمي
ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدآن التخيل والفكر جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخلو ذلك الفعل
المسمى بالعبث اما ان يكون مبداه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة او مزاج كالتنفس او حركة المريض او التخيل
مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدا
فيه التخيل مع طبيعة يسمى قصدا ضروريا او طبيعيا والذي كان المبدا هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة واذا عرفت
ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية وهي خير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلا للعبث بالجملة مبدا او حركة هو القوة التي في
العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبداه فكر وقد حصلت الغاية التي للقوتين المحركية والشوقية
التخيلية ولم يحصل الغاية التي للقوة الفكرية لانها غير موجودة حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادي الموجودة

غايتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبداها موجودة واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي
او مظنون فلان لكل فعل نفساني فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون سريع البطلان فلا
يحصل الشعور به فان التخيل شيء والشعور بالتخيل شيء اخر وبقائه في الذكر شيء اخر ولا يستلزم الاول للاخرين ولو
كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة اما فرة واما ملال عن
هيئة واما حرص يخصها كالحركة للمحركة والحس الصحة على احداث فعل القوة وذلك كله لذيذ بحسب القوة التخيلية و
اللذيذ لشيء خير بالقياس الى ذلك الشيء وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن
خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هي خير
بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية كل فعل كمال من جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفسي للنفس والعقلي للعقل
واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات
بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي ان الغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك وهو الذي اشار اليه
بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية لما لكل ابتداء استيلاء وهو الجواب الذي ينكشف به
حاله موقوف على مقدمة وهي ان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد اقسام الغاية
بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية واما عرضية
فالغاية الذاتية هي الغاية التي توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلاثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى يوجد الغاية المطلوبة مثل
صلابة الحديد ليتم القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الا
فعال الاختيارية وثانيها شيء لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية ليوجد من الوجه
مثل انه لا بد من حصول كدرة حتى يتم القطع به ولا مدخلية للكدرة في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له و
ثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل الزوج هي التوليد ثم يتبعه حب
الولد ويلزمه لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات ولكن
الضرورية منها لا الاتفاقية   وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اه انسان الى ما ذكره في
اوايل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد تحقيق وتوضيح ان لكل سبب فله سبب فاما ان يكون حصوله
عن سبب دايما او اكثريا او على سبيل التساوي او على الاقل فان كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي
واقع بالاتفاق اما في الدايم فهو ظ واما في الاكثري فهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حصول قيد
فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول عن علته التامة فالفرق بين الدايم والاكثري هو ما ذكرناه من

ان الدايم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة في عليتها والاكثري ما قد يتخلف فيخل علته ويكون الاكثري ايضا مع وجود
تلك القيود دايميا وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم ينخرم استحال
كونها مؤثرة واذا صارت جازمة وواتت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او نقص للعزيمة امتنع
تخلف الفعل عنها كالطبيعة فاذا كان الاكثري من جنس الدايم والدايم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثري
ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان يتادى الى المسبب لا دايما ولا اكثريا ما هو اسباب
الاتفاق فان من الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون على الاقل كوجود سبب اصابع للانسان
وهما قد يكونان بالسبب ربما واجبا وذلك لانك اذا اشترطت في كف الجنين ان المادة فضلت عن المعروف
منها الى الاصابع الخمس والقوة المحلفة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايدة بالحكم
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور
الموجودة بالاتفاق انما يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قيسها
الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا ومثال هذا في الاصبع الزايدة فانها وان كانت
بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا فهي بالقياس الى علم الله وبالقياس الى الكل و
الاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذا اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى
الجاهل بالاسباب التي ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق واما بالقياس الى علم الله تعالى والاسباب المكتنفة
ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان الاتفاق والبخت انما ينسب الى ما كان من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه
لكن لا دايما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال
قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس بل الاتفاق انما يكون فيما من شانه ان يؤدي اليه حتى لو فطن
الفاعل انما يجري عليه اسبابه وصح ان يريده ويختار لصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق لان
يلقى الغريم في الطريق فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما
خروج غير العارف فربما يؤدي وربما لم يتادى فهو بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف
اتفاقي ونقول ايضا ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى الغاية الذاتية ويجوز ان لا يتادى مثلا ان الرجل
اذا خرج متوجها الى دكانه مثلا فلقي غريمه وربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية والدكان وربما لم ينقطع
بل تخلص من الغريم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط الى مهبطه وربما اهبط اليه
كان وصل الى الغاية الطبيعية فيكون بالقياس اليهما سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا
واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا والاتفاق اعم من البخت وكانهم يقولون

بخت الا لما يؤدي الى شيء يعتد به ويكون مبداه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبداه الطبيعة
كالعمود الذي يشق فيجعل بصفة في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدا
اختياري فان الامور الاتفاقية مجرى على مصادمات يحصل بين شيئين او اشياء وكل مصادمة فاما
ان يكون لكلا المتصادمين متحركين الا ان يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا
كان كذلك فيجوز ان يتفق حركتان من مبدئين احدهما طبيعي والاخر ارادي يتصادمان عند غاية واحدة يكون
بالقياس الى الارادي خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون ح بختا له ولا يكون بالقياس الى المحرك الطبيعي بختا
فوق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدي الى غاية مذمومة
ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدي اليها والشيء
الميمون هو الذي قد يتكرر حصول اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشوم بالعكس منه فقد علمت ان السبب
الاتفاقي ما يكون متاديا الى المسبب لا دايما ولا اكثريا ووقع بين القدماء خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقي
وعدمه وظ ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاق لان الاختلاف في الاسامي غير لايق باهل
الحكمة بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان يكون متاديا الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا
فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذين منعوا تمسكوا بوجه هو ان السبب اما ان يستكمل في شرايط سببيته
فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دايما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده
لا يكون سببا اتفاقيا لان السبب الاتفاقي لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل
انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادي الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والجواب
عنهم في الطبيعيات هذه اذا اوجدنا للحوادث اسبابا معلومة امتنع ان نتركها ونطلب عللا مجهولة من البخت
والاتفاق فان الحافر بيرا اذا عثر على كنز ذمه اهل العبارة بان البخت السعيد لحفره والا لم يدل عليه
حتى انكر عموا بان البخت الشيء لحقه وليس الامر كذلك فان كل حافر يحفر الى ان يجده ويقولون ان فلانا
لما خرج الى السوق لعقد الى دكانه راى غريمه فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان
فيه غريمه وله حس يبصر فانه يراه وليس لقايل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا
يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل
اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل الاخر في صنعة
لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية ايضا لو كان هذا الانسان شعر باعتقاد الغريم هناك كان

وصوله اليه غاية له ونقول لنفي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها
مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دايما والا لكان لا بد معها من قيد زايد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة
لا بسيطة وقد فرضناها مركبة هف فاما المركبة فان اجتمع اجزاؤها كان حصول المعلول دايما وان كان اكثريا
كان حصوله اكثريا وكذلك القول في التساوي والاقلي فاختلاف احوال المعلولات في الدوام والاكثرية و
التساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لا بد
منه في تحقق العلة فهو جزء من العلة في الظ ولكن ربما يكون لجزئه المحصل للوجود سببا واحدا وح
يصادف الاثر لا محالة واما ساير الامور المعتبرة فهي عايدة الى زوال المانع وتحقق الشرايط وحصول
القابل ثم ان كان انضمام ساير القيود مع حصول تلك الذات دايما قبل ان صدور المعلول من العلة دايم
وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في التساوي والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع
ان كان واجبا كان المعلول دايم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب فهو دايم بدوام
الواجب فهو دايم المعلول لدوامه فهو ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافاتها في ساير الحوادث واما الحجة
المذكورة في الطبيعيات فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون
مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية
لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم لان ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان الشاعر
بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما يختلف
به حكم الاكثرية والاقلية فلكل يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات
الاتفاقية وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا
المرام لان اللايق بهذه المباحث لكونها من احوال مبادي الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من
الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها الشيخ هناك انما ذكرها على سبيل المصادرة والمبادية دون
ان يكون مستدلا فيها ونحن لما ذكرنا هاهنا وجوه الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه الى صاحب علم جزئي طبيعيا
كان او غيره سيما في البحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع الحوالات في
اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار و
هو اربع مجلدات كلها في الالهيات نقسمها الفلسفة الاولى وفن المعارفات   واعلم ان في جهة
مبادي الشر في الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كانت يجب في العناية التي من الجهة

قوله هذا الكلام اعتراض متعلق بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في
هذا العالم ودفع شبهة الثنوية القائلين بان اله الخير لا يجوز ان يكون بعينه اله الشر بل لا بد لوجود الشرور
الواقع في هذا العالم من مبدا اخر غير منسوب الى مبدا الخيرات فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سيأتي
في دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدا واما الشرور الاضافية كوجود
المضادات والموانع والقواطع للاشيا كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الردية
كالجهل المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم
المهيات التي جعلها تابع لجعل تلك المهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة
بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك غير لايق بالخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من
المبدا الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات والفلكيات منه كما سيجي
بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيدا للجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات
الذاتية وليست هي بغايات ذاتية بل عرضية وذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد راى
ان وجود مبادي الشرور التي هي ايضا لازمة لبعض الخيرات واقعة بالعرض نحو وجود القسم الثاني من هذه
الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة واستعداد لفهم ما سيأتي في
تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة قد فعل هذا الخروج عن المقصد الاصلي والعرض كما ذكره تسهيلا للمتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه والبحث عن الشك المورد فقوله اه هذا هو الجواب عن الشك
المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على
تناهيها ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات الى لا نهاية ليست بغايات
ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها فلو فرضنا عللا تمامية
لا نهاية لها فاما ان يكون ههنا شي مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته
فقد انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شي مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه يلزم من تجويز التسلسل في العلل
رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال الاغاية
لها او يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة
وكذلك القول في تتابع مرادف عن القياسات ولا تناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول اه وتقريره انه ليست
الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم المهيات الجنسية لنقصانها وعدم تمامها مثلا ان يوجد جوهر او جسم
هو جسم فقط او حيوان بما هو فقط ولا ان يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعية

وجودا دايما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منهما فلا يحتاج الى الاشخاص ولا الى توالد وتناسل فلا
جرم لا يوجد منهما اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات
فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب
بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص
غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي يذهب الى غير نهاية هو شخص بعد شخص لا الى تناه بعد
لا تناه فالذي يؤدي الى ثان والى ثالث والى رابع فليس هو بغاية ذاتية لشي واحد بل الامور الكثيرة الواحد
لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات
الذاتية دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين
فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية الغير
صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والسائر فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية متناهية
انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا الا نهاية
ما ذكرناه فهذا زبدة ما ذكره الشيخ دايما في معاني الفاظه وفوايد كلامه واضح لا يحتاج الى تبيين و
اما الشك الذي يبينه فسمى بان نعلم او هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي مبناها على ان العلة الغائية لو كانت
موجودة يلزم ان يكون شي واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول الشي علة لعلة علته وحلها ببيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين المهية والشيئية و
بين الوجود والهوية وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات
المعراة عن الوجودات كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات ولكل علة غير واجب الوجود فلها مهية ووجود فالعلة
لها مهية ووجود فهي بمهيتها علة لكون ساير العلل عللا بالفعل وهي في وجودها معلولة لوجود ساير العلل عللا فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلولها نفسها في شيئيتها ولكن لا لمعلول مطلق فان تلك الشيئية ما لم يكن متصورة
معلومة لا يكون علة لشي قال الامام الرازي في بعض فصول مباحثه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال
الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك وذلك يناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا
الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غاية ذاتية والجواب عنه بوجهين احدهما ما ذكره المحقق الطوسي
في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير

منفكة عن مبادي نفسانية او عقلية وهي كالمسخرات لتلك المبادي ونسبتها الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة
التي في العضو منا الى نفوسنا في حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذو حيوة حيوانية الا ان الحيوة في بعضها
كامنة مستورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق هذا المطلب يحتاج الى البسط في الكلام
ليس ههنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية ساير العلل واما الوجود فان كانت
الغايات امورا حادثة منتهى اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن ساير العلل عللا
لوجودها بل هي علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية ابدا بمهيتها علة ساير العلل واما كونها
معلولة في وجودها فذلك ليس بامر واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها ساير العلل والا
فاذن عليتها لساير العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست لذاتها بل لاجل حدوثها واعلم ان الشي
قد يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشي قد يكون في شيئيته علة
وقد يكون في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كساير العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم في جانب
المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا في وجوده فالاول كالمحدود
بالنسبة الى اجزاء حده كالاثنين فانه في شيئيته معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه
متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والثاني مكشوف فان وجود الاثنين محتاج الى فاعل يجعله وغاية
يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر في وجوده الى فاعل وغاية خير ما يحصل به مهيته من هيئة الاجزاء وما يجب ان تعلم
ان علة الشيئية لا يكون الا شيئا في داخله في المعنى فيجوز ان يتقرر من الشيئيات المحضة شيئية المعنى
واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى في الموجودية من وجود المعنى فمع المهية اقوى كفصل من مهية علته فان
فصل النوع اقوى من فصل جنسه وهو اقوى من فصل جنس جنسه وهكذا الا جنس الذي لا جنس له فهو في غاية الابهام وذلك
بعكس من الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته
وهكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهي غير متناه في القوة والقدرة وفوق ما لا يتناهى ولكن قد يكون
للشي امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاشتباه هذا التقسيم في الشيئية وهو انه كما ان الوجود منه
ما هو داخل في الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة
والثاني كوجود الاعراض لموضوعاتها فكذلك الشيئية قد تكون حاصلة في شيئية امر داخلة فيها وقد يكون
زايدة عليها فالاول كشيئية العدد للاشيئية وشيئية الجسم للحيوانية والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم
طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزاءها معان خارجة عن مهيات الاجسام الطبيعية وكذا
شيئية ساير العوارض مثل البياض واللون والطعم والرايحة وغيرها من الكيفيات والاجسام

الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور وحد العطوسة فيوخذ الانسان في حد الاصبع وهي صورة جوهرية ويوخذ الانف
في حد الفطوسة وهي عرض ولا معنى لكون الشي علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة
لشيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون شيئيته فذلك في الصور
والاعراض التي ليس لحدها متعلقا بتلك الاجسام التي يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن في التعليميات لكن
قيد للنفي اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة والاسطوانة وغيرهما يفتقر وجودها ايضا الى الاجسام
الطبيعية فذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعي ما له دنو استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون
طبيعيين وله جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعي مهيتها شيئا من هذه الاشيا ولا وجودها
ايضا على الاطلاق بل وجودها في علم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي كان كما علم في مباحث الكم
واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بان شيئيتها ان يسهل التصديق بكون العلة الغائية في شيئيتها علة
متقدمة على ساير العلل كما قال فقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية
وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة اه يعني ان العلة الغائية انما تقدم على ساير العلل وهي الفاعلية و القابلية
والصورية من جهتين جهة الشيئية ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لذلك الفعل الا في غير نفس ذلك الفاعل
ولا نفس ذلك الفاعل بغير ذلك الفعل اما الاول فلانها يوجد اولا في نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذي
لاجلها وما يتوقف هي عليه من القابل وكيفية تصوره تبادر اليها واما الثاني والثالث فليس لها تقدم ضروري
ولا لبعض العلل ترتب على الاخر وانما قيد الصورة بقوله من جهة ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان
الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة في قوام مهية المركب وعلة صورية له تصير بها كاملا بالفعل و
هي بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شي اخر وغاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في طريق التادي الى كمال اخر وبهذا
الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وما في الفاظه غني عن الشرح هذا اذا كانت العلة الغائية
في الكون اه قد سبق منا ذكر هذا الحكم وبيان تقسيم الغاية الى ما في الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التي
ليست في الكون ليست معلولة لشي من العلل لا في كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود
والحصول كما هو داب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة
لها ابدا سواء كان وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض لها الوجود الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم
يكن ذات كون لم يكن معلولة لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لساير العلل
ولكن في ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكون ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل
مهية الغاية فاذا تصورها فعل الفعل في القابل وحصلت الصورة في القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية اي

هي التي يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا يجعل الصورة كائنة موجودة ولكن لا في نفسها بل للنادر الى الغاية المطلوبة
سيما اذا كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون او مرتبة على الفعل
وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذي بالذات للسبب الغائي بما هو سبب غائي ان
يكون سببا لساير الاسباب متقدما عليها بما هي اسباب فقد يعرض لها من جهة ان وجودها معنى وهيئة في الكون ان يكون
معلولا لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية
ومن نظر حق النظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلق كمال لوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب
الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته فذاته بذاته غاية لكل غاية كما هو فاعل
لكل فاعل والثاني ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل الفعل لاجل ما فوقه الذي لا يعارقه وهي مرتبة العقول
الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفك عنه ولكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله
باخره من غير ان يبطل ذاته وهي مرتبة النفوس التي هي نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات والتدبيرات لاجل ان تكمل
وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرا مفارقا مستقلا الوجود ذاتا وفعلا والرابعة
مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها وغاياتها متاخرة عن وجوداتها التي في اوائل الكون وهي متوجهة الى نيلها
الى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها في الصور النطفية اذا بلغت حد الحيوانية يطلب الاكوان لها قبل
الحيوانية وهذا لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعف وحدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت منا مرارا فالغاية
معنى واحد في الجميع فما قيل ان الغاية في الحركة والمتحرك معناها غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية
وفي المتحرك بمعنى النهاية ليس بشيء بل في الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادي للطبيعيين قد
ذكر ان التي اوردها الشيخ في اوايل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية
كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان ايرادها على وجه المبداية والتسليم والمبحث
الذي بعد هذا فيكشف عما نقول ان الغاية اه هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه بعد
حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخير فنقول اعلم ان الغاية
منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون والتي هي من القسم
الاول فهي اعلى وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات التي سيجيء من كونها جودا او صورة واما التي من القسم
الثاني فهي لا يخلو اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح
لا بد ان يكون صورة او عرضا في ذات الفاعل لا يستحيل ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة
ولا من مادة لان كل حادث كما مر مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل او في التي

لايكون

لا يكون موجودة لا في الفاعل ولا الى القابل فلا يكون موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية في كل
فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن القريب للحركة غايته صورة او عرض في مادة نفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس
المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل بعيد وفاعل
قريب ملاصق للمادة فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل
وغاية هي صورة او عرض في نفس الفاعل كما يستلوح من كلام الشيخ فمثال القسم الاول الغاية التي يكون في القابل
لا في الفاعل ولا محالة لم يكن غاية اخرة للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني
صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة مهياة لتكوين صورة الانسان واليها
يتوجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك بامل المادة وتهيئها لقبول تلك الصورة
ومثال القسم الثاني وهي الغاية التي يكون حصولها في الفاعلية لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يومها الفاعل
هو الاستكنان اي متخذ الكن وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لستبني البيت واما الذي
هو فاعل البناء اي مبداء حركة المادة من الطين والنبات والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة
البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك
المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الراعية لان يستتر ويجعل الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل
سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد وح يكون الغايتان
ايضا كذلك فقوله وشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون
ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدا قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل
من حيث هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كانت الفاعل بما
هو فاعل جوهرا او روحانيا كانت غايته ايضا صورة او كيفية روحانية ولا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبار
وانقسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل
قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا في قابل منفعل فلها نسبة الى امور
كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون عائدة الى
فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل
ثم لا يخفى ان الفاعل لهذه المتغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا لكن من جهة
ذلك من حيث اشتماله على قوة القبول او تعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه فان عرض ان ما غاية
صورة في المادة المسعطي ن اه يعني انه قد يتفق ان يكون فاعل واحد لفعل غايتان احديهما صورة

او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك بان بانيا يبني بيتا ليسكن هو نفسه فيه فيكون له
جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء
وعلة غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معد لما هو ساكن بل علمت من كون
فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة غائية او علة اولى فههنا كون الشيء بانيا مع لطالب الكن فههنا
فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني المباشر فلهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن
هي الكن وهي عينه غير الغاية لما هو بان وهي صورة البيت فيكون الانسان الواحد له غايتان لانه يجمع
فاعليتين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التاليفية التي ليست
طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض سيعمل ويضع فهي وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون الشاهد واحد
مستكنا وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة
او حالة في مادته وغاية هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدنه كالفلك وكل الحيوان الارضي يكون
لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة كما ان ذاته الوحدانية مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين
احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك
تحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية من القوة
الى الفعل وذلك بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور لوضع بعد وضع فالغاية الاخيرة للنفس ادراك
حصول التشبه بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة للطبيعة جسمية استيفاء الاوضاع ثم لكل حركة جزئية لا سيما
لها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصور لها غايتان جزئيان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص
لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في المبداء وكالوحدة في الفعل ولا شك ان وحدة الفلك المركب
من المبداين بل المبادي عقل ونفس طبيعة وحدة طبيعية فلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا فظهر انه
قد يكون ما غايته فعل هيئة في مادة وما غاية فعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير
عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدا الفعلين صناعيين احدهما
بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وح يكون وحدة المبداين وحدة عرضية
كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم
المذكور صحيح الا انه ليس فيه صدد ونظائر واذ تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية
نسبة الى امور كثيرة قبلها في الحصول والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة
بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة جسمانية اربعة امور متغايرة وان

كان

كان تعتبر الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل
والحركة بالمغايرة نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص بمعنى اخر
فهي بقياسها الى الفاعل غاية وفي الى الحركة نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة
ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح واما الغاية التي بحسب القسم الثاني
فسبق انها ليست صورة للمادة او معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان الغاية
في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية لحركة وذلك بان
الغاية المبحوث عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال
التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا يتجوهر في الفعل الصرف وما
فوقه وفي النفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب فعلها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو في تحريكاتها الا او الا
من تصورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات تصورية فاذا لا فرق بين القسمين من الغاية
بان القابل في احديهما مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود
والذات وفي الاخر مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية تغاير جهة الفعل والفاعلية تغاير
الا بالمباينة والاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا وامر احال الجود والخير
فيجب ان يعلم ان اشياء واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل اه الذي ذكره قبل كان
المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق بين المعنى الجود والخير فذكر
الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل اي مباين الذات الذات الفاعل له نسبتان نسبة الى
قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات للفاعل اذ الصادر
من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا انتسب الى فاعله المباين الذي يصدر منه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انفعالا بوجه
من الوجوه من جهة سواء كان بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني
يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان
يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون
منسوبا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا
الامر المسمى بالجود بالقياس الى فاعله غير حاصل لفاعله بل للمنفعل واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجراهما من
الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي

مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف النبا النبا دون تعريف الملكة لكن على وجه لا يلزم منه تعريف احد
المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموضع للاضافة كما قد وه في موضعه ولاجل ذلك اطلق الشيخ
اولا في معنى الجود المعاسبة الى الفاعل وفي معنى الخير المعاسبة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة
وهو قريب من معناه اللغوي فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحدة الحقيقي فقال ولفظ
الجود ومايقوم مقامهما موضوعها الاول في اللغات افادة المعيد لغيره فايدة لا يستعيض منها بدلا اه
قوله ومايقوم مقامها اراد به مثل الكرم والعطاء والايثار وما يجري مجريها ويقرب معانيها من معنى الجود
وقوله افادة المعيد لغيره فايدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاني المذكورة وما هو بمنزلة جنسه
البعيد هو مفاد قولنا افادة المقيد فايدة فان مبدا الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء
يفيد فايدة لنفسه وهو مع ذلك ليس بجواد ولا معطٍ وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن
المعاملة باقسامها كالبيع والشراء والاجارة والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فايدة ليستعيض منه بدلا لم يكن
جوادا بل معاملا فقد اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني ان يكون الافادة لغيره على المباينة والثالث ان
لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا متقررا في موضوع محسوس او معنى اخر او غير محسوس حتى الثناء
والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثاب
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه
على ما لا يسمى جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيا لمادته المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم
لا يعتنون بما ليس بمكشوف على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجراها من الامور المرغوبة من جملة
الاعراض فيظنون ان المفيد لغيره فايدة يستعيض ويستريح بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاعراض و
المقاصد المعنوية جوادا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند التحقيق معاوض لانه معط واخذ
ومفيد ومستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معط لغرض معاوض حسيا
كان العوض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان غرضه الكسب
منفعة او فضيلة لذاته لاستخف بالمنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا
ثبت وتحقق معنى الجود والجواد اعني من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل
من فعل فعلا لغرض يرجع اليه عوض فليس فعله جودا ولا الفاعل جوادا وكذا الكل فعل لقابل صورة جوهرية
او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير بالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد
بل نقول ان الغرض والمراد في المقام لا يقع الا لشيء للناقص الذات وذلك لان الغرض الى قوله هو المط

بذاته مطلقا ثم شرع الشيخ في هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليه التوبة واحسن واولى له وهو مستعيض كمال واولوية من غيره فيعكس النقيض كل ما هو كامل
من جميع الوجوه فليس لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق ذلك بابلغ تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء
الكلام زعموا الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فايدة الى غيره لا الى
ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل و
استفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح واعترض الفخر الرازي في شرح
للاشارات بان القصد الى ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجواد لوجب ان يقال الحجر الذي سقط من سقف
فوقع على راس عدو ان مات ذلك العدو وانه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي لا
لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي
لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفاده كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الى غيره
واما وقع على راس انسان اتفاق والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات
بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان
المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان الا بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو
انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حاصل ما الذي اورده وكذلك
القول في الدواء المصلح والمزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا
حال الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف
الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه
كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان تقول بالذات اما اذا عرف البرودة
بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الا ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل
فاعل يفعل فعلا بالطبع من غير ارادة او بارادة لغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره واما الشفقة
والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يصل الى الغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فمن اعراض خاصة بما لم يكن
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص لما دان شرا الى ان النقص والقصور من لواحق المنزل
الذي يلزم الفاعل من جهة غايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال
لانها انفعالات وذمايم في الحقيقة وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة
والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها في افراد البشر

لفظ العلاء في القسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات وعيوب بالقياس الى احوال
المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق اسم الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري تعالى فذلك بمعنى اعلى واشرف مما
يقع على المخلوق فالجود افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كمالا اه لما بين ان الجود لعوض ليس
بجود في الحقيقة اشار الى ان الجود الحقيقي هو افادة الغني في كل جهة عن الافادة كمالا ثم عاد الى بيان الفرق بين
الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان ذلك الغني اي الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود
بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون
له عرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل بحيث على لا يكون فعله لغرض
ولا لعوض وكل كمال لشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن
حقيقة الخير والجود وقد تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نجمل القول فيها اه لما بين احوال العلل
الاربع كلها مشتركة ومختصة بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلق من وظايف هذا العلم
لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث عن احوال كل منها اذا اخذ مطلق مختص بهذا العلم
وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع يجب ان يكون لهذا العلم
لا لاجل ان العلم واحد من العلوم الجزئية ان يتناولها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا شيئا
ولما كان يظن في كثير من الامور الموجودة للمرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها
وهي الصورة كما للتعليميات لكان ايضا حق النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك لوجوه اخرى احدها ان كونها
جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية ما يستدعي ان يحقق امرها ويعرف
مهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث عن نحو وجود وكل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يختص بان يكون
من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او المكتسب من حيث تكممها وثانيها انها ليست
من موضوعات ساير العلوم لانها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها وليست لصاحب
العلوم الذي موضوعه ذا مبادي ان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل يسلمها من العلم الذي هو فوق علمه
وثالثها ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لساير العلوم بل معظم
البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود وعن الامور التي لا يختص وجودها بان يكون متكمما
او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات
وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بما يجتمع
على ان ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست بذوات علل اربع ولاجل ذلك حقروا العلوم التعليمية

واستخفوا بها العدم دلالتها على علة تمامية ليس بحق اذ ليس كل مبدا فاعلا مبدا لحركة ولا كل غاية غاية لحركة
ولا كل قابلا لتغير واستحالة والامور التعليمية لامكان طبايعها وافتقار مهيتها لا يجب وجودها الا بغيرها لا بذاتها
وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشاة اخرى كنشاة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة في
وجودها الخارجي من جهة انفعالات يعرضها من الانقسام وحدوث التشكل والتناهي فنسبة المقادير الى
الاشكال المختلفة والوحدات الى الانواع العددية كنسبة المواد القريبة الى الصور لا تزال لمراتب العدد
خواص ولوازم واثار ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هي عدد فقد ثبت ان للصور التعليميات
مبدا فاعليا ومبدا قابليا وحيث وجدا وجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب لا عتدال والتحديد
والترتيب اما الاعتدال فكون المستوي من السطح والمستقيم من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانحطاط
وكون المنحني منها فرجاريا وكون الزاوية القايمة لا حادة ولا منفرجة وكون قوسها ربع الدايرة
لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص
منه لترتب عليها اثره المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا او حدودا يتم
بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع بالاربعة وهكذا والدايرة ايضا انما يتم وجودها
بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا انقص الخط عن ذلك كانت الدايرة ناقصة غير تامة
واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون احاده
موجودة مترتبة فهذا ونحوه معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد
اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه كما لا وخيرا ولا ان الخير امر مطلوب
لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل من يصح التعليل به في وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات التي للمتحركات
انما تعلل بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها مما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها
بنحو اخر غير الحركة لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه لبعض الاشياء الا
بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتادى
اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات اه هذا دليل اخر على ان للتعليميات غايات
ومقصودة تطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي نطوي معد منها الاستثنائية
والنتيجة ويكتفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالبة الكلية باثبات موجب
جزئي كانه قيل لو لم يكن الخواص واللواحق للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادي وجودها بالحركة
لما كان بعضها ان يصنعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق

هكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما تحويه من غيرها من الاشكال وكون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوايد الدايرة فيكون مطلوبه لاجلها في غايته وجوده فاذن قد كشف واتضح ان هذه العلل كما يوجد في التعليميات كما يوجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وجامع مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتها واقعة تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال العلل لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين اللذين ذكرناهما وقوله وليس انما ينظر صاحب هذا العلم في المشترك فقط اه اي ليس النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان في مباديه فيكون مبدا له وعرضا ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم اجيب بان العوارض التي بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها اولا للموجود بما هو موجود ولقسم منه ولكن قبل ان تتادى المعروض في الانقسام الى ان يكون موضوعا لعلم جزئي طبيعي او تعليمي وقبل ان تتادى العارض في التخصيص الى ان يكون عرضا خاصا ذاتيا لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر في احوال مباد مختصة بالطبيعي كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيا للحركة والسكون فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر فيما هو مبدا للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي وموضوع المسئلة مبدا للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك ولو كانت هذه علوما منفردة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء اه يعني لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التي هي الان من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردة او كتابا على حدة بان يوضع لمباحث العلل الفاعلية واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه الاولية واحواله التي يعرض له بما هو فاعل وكذا اوضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية الذي موضوعه هو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية هي التي جعلت ساير العلل عللا كما علمت وليشبه ان يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان

الحكمة

الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشيا وعللها التمامية التي بها يتم وجودها فان المادة يكون وجودها بالقوة والصورة اي حصوله من الفاعل في القابل يحصل اصل وجوده ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشيا هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك مواصلا لان اخران احدهما ما هو الان كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى وحينئذ ايضا يكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وثانيهما ان يفرد للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلة بما هي علة وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل من الاربع جزءا من اجزاء ذلك العلم وحينئذ ايضا يكون النظر في احوال العلل الغائية افضلها وقد اتفق الفراغ من

تسويد وتصنيع هذه الاوراق في ثالث عشر من شهور ربيع الاول في سنة ۱۲۰۵ وانا العبد المذنب العاصي اقل كاظم [illegible] كلفت [illegible] والله

والله اعلم
بالصواب

م م م

مبني هستند برانیکه جایز است تصرف در مال غیر بظن برضا یا جایز نیست احوط عدم اکتفا بظن برضا است مطلب ششم در انفال است یعنی اموالیکه مختص بامام علیه السلام است در زمان غیبت امام علیه السلام و آن ده چیز است یکی زمینی است که مملوک شده باشد بغیر قتال و ارض موات است و سر کوهها است و میان رودخانه ها است و نیزارها و بخوان مثل جنگلها و صوافی ملوک است و قطایع ایشان و غنیمت کسانیست که مقاتله کنند با کفار بدون اذن امام علیه السلام و میراث کسانی است که وارث ندارند و انچه از غنیمت برگزینند و اختیار کنند از رخت و کنیز و اسب و غیر اینها بشرط انکه اجحاف نکند بنا بر رأیی و در زمان غیبت امام علیه السلام حلال است از برای شیعیان تصرف در ارض موات و سر کوهها و نیزارها و جنگلها در زمان حضور امام علیه السلام جایز نیست تصرف در انفال بدون اذن امام علیه السلام و اما در زمان غیبت امام علیه السلام پس ظاهر اینست که جایز است تصرف در همه انفال و حلال است بر شیعیان و مالک میشوند حق کنیز را که اسیر کرده باشند و بنا و رند بفروشند و کسی از فروشنده بخرد و هم چنین زمین مواتی را که احیا کنند لکن در این زمین ملک حقیقی نیست مگر میراث کسی که وارث نداشته باشد انرا باید بفقرا داد و احوط اینست که بفقرای ان بلد داده شود که در ان شخص بلا وارث

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب

